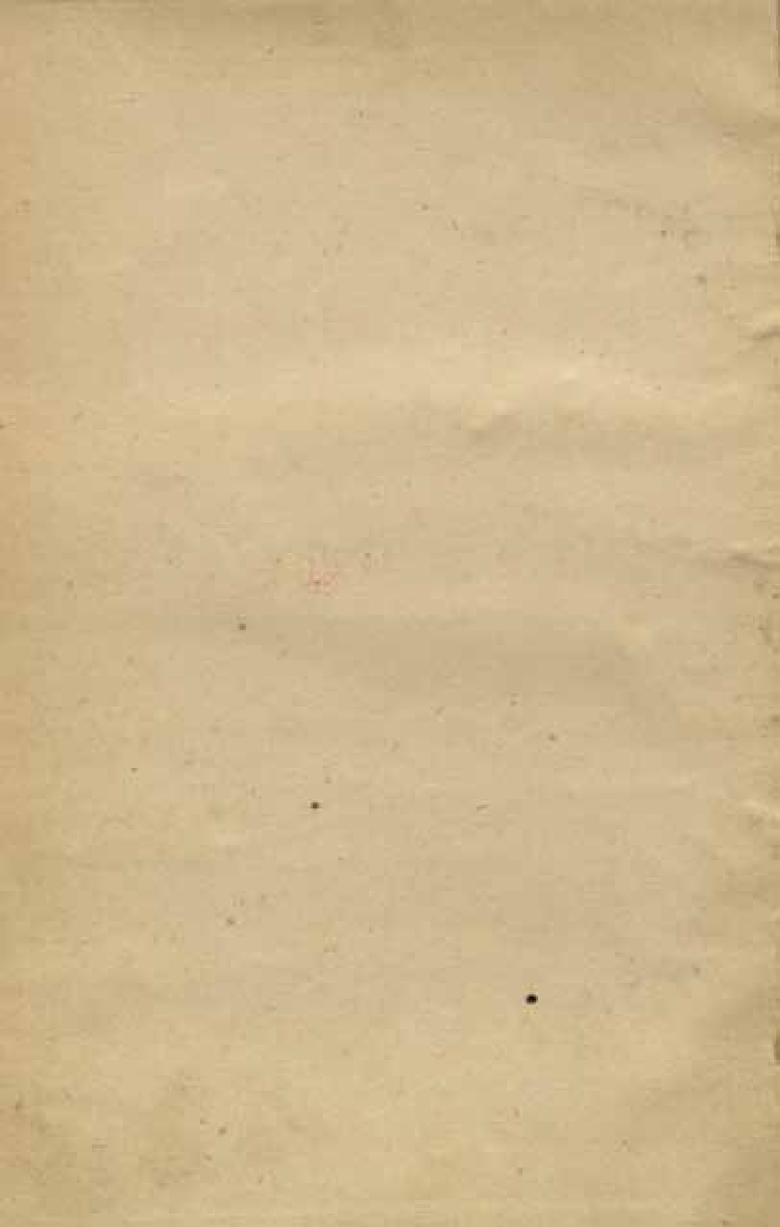






DER BUDDHISMUS

UND SEINE

GESCHICHTE IN INDIEN.

EINE

DARSTELLUNG DER LEHREN UND GESCHICHTE

DER

BUDDHISTISCHEN KIRCHE

VON

HEINRICH KERN,

PROFESSOR AN DER HOCHSCHULE ZU LEIDEN.

VOM VERFASSER AUTORISIRTE UEBERSETZUNG

VON

HERMANN JACOBI,

PROFESSOR AN DER AKADEMIE ZU MÜNSTER IN WESTFALEN.

ZWEITER BAND.



LEIPZIG,

OTTO SCHULZE,

11 QUER-STRASSE 11

1884.

INHALT.

DRITTES BUCH.

KAPITEL V.

KAPITEL VI.

VIERTES BUCH.

KAPITEL I.

KAPITEL II.

KAPITEL III.

ANHANG.

DRITTES BUCH.

Der Sangha.

KAPITEL I.

Mönche und Eremiten.

In Indien datirt das Bestehen von Bettelmönchen und Eremiten, von Leuten, welche die unruhige Gesellschaft verliessen, um sich einem rein geistigen und beschaulichen Leben zu widmen, aus sehr früher Zeit. Wandernde Asketen findet man in der Brâhmaṇa-Litteratur erwähnt als Caraka's und Çramaṇa's, und von einem Lehrer der Caraka's wird, wenn auch nicht mit Achtung, in der Vâjasaneyi-Saṃhitâ*) gesprochen. Das Aitareya-Brâhmaṇa citirt einen Vers, in welchem eine indirekte Missbilligung des Strebens, sich dem Familienleben zu entziehen, nicht zu verkennen ist.**) Es darf uns daher nicht wundern, dass wir schon in den ältesten Gesetzbüchern eine lange Reihe von Vorschriften für die Lebensweise der verschiedenen Klassen von Einsiedlern antreffen.

Im Allgemeinen kann man behaupten, dass ein beschauliches und mehr oder weniger (2) asketisches Leben als der würdige Abschluss der mühevollen Lebensaufgabe des Ârya betrachtet wurde. Selbst die Erziehung des jungen Ârya, besonders des brahmani-

---

*) 30, 18.

**) Ait. Br. 7, 13, 7. Auch die anscheinend sehr alte Sage von Jaratkâru im Mahâbhârata I, 1056 fgg. und 1820 fgg. wird verwandt, um lebenslängliches Cölibat zu bekämpfen.

schen, wie sie die Gesetzbücher vorschreiben, war weniger darauf berechnet, ihn zu einem nützlichen Mitgliede der Gesellschaft heranzubilden, als vielmehr ihn für einen rein geistlichen Lebenswandel in der Zukunft vorzubereiten. Zwar verlangte das Gesetz, dass der junge Mann nach vollendeter Studienzeit in die Ehe treten und das Geschlecht fortpflanzen, dass er Bürger und Hausvater werden solle, aber das Leben innerhalb der gewöhnlichen Gesellschaft wurde zugleich und zwar vorwiegend als eine harte Pflicht, keineswegs als etwas Begehrenswertes betrachtet.

Wo die einflussreichsten Klassen eines Volkes das Familienleben in diesem Lichte betrachteten, kann es nicht befremden, dass man Ausnahmen von der pflichtgemässen Ehe zuliess, Ausnahmen, die, wenn die Natur nicht stärker als die Lehre wäre, die Regel zu schanden gemacht haben würden. „Jeder Ârya ist aufs strengste angehalten, seine Pflicht zu erfüllen, nämlich nach vollendeter Studienzeit ein Mitglied der Gesellschaft zu werden; aber jeder kann auch, so er will, sich diesem strikten Gebote entziehen“: dies ist der kurzgefasste Inhalt des indischen Gesetzes, welches in seiner Halbheit der würdige Vorläufer der buddhistischen Lehre, dass alle allgemeinen Urteile zu vermeiden und alle Antinomieen zuzulassen sind, ist. Beschliesst daher ein Ârya, immer Student, *brahmacârin*, zu bleiben, dann ist es ihm freigestellt, ob er während seines ganzen Lebens im Hause seines Lehrers oder nach dessen Tode in der Familie desselben wohnen will.*) Nach einigen Autoritäten ist diese Bedingung nicht einmal notwendig und kann jemand, wenn er sich durch sein Leben als Schüler für genügend gereinigt und reif erachtet, sofort ein hausloser Asket oder

*) Âpastamba II, 9, 21, 6; Manu 2, 247; Gautama 3, 7. Das gerade Gegenteil davon wird mit den stärksten Ausdrücken im Manu 6, 35—37 vorgeschrieben.

Mönch werden.*) Hieraus geht schon hervor, dass der Student eigentlich ein Mönch *in spe* ist, und dass das officiell vorgeschriebene eheliche Leben als ein unangenehmes Intermezzo betrachtet werden muss. (3) Da der buddhistische Mönchskandidat, der Çrâmaṇera (d. h. kleiner Asket) nur eine Kopie des Brahmacârin, und der geweihte Mönch das Pendant zum Sannyâsin**) ist, so ist es von Wichtigkeit, die Vorschriften für Studenten und Mönche kurz zusammenzufassen.***)

---

1) Brahmacârin's — Mönche — Mönchsorden. Der Saṅgha und sein Grundgesetz.

Die Studienzeit des Ârya beginnt mit einer Weihe, *upanayana* genannt, welche nach der gewöhnlichen Regel im 8., 11. oder 12. Lebensjahre stattfindet, jenachdem der Knabe zu einer brahmanischen, ritterlichen oder Vaiçya-Familie gehört. Indessen ist der Termin für das *upanayana* erst zu Ende, wenn der Brahmane 16, der Ritter 22, der Vaiçya 24 Jahre zählt. Der Schüler muss in seines Meisters Hause wohnen, ihm gehorchen und dienen. Eine seiner wichtigsten Pflichten ist es, makellose Keuschheit zu bewahren; er darf keine Frau berühren oder ansehen, weil dadurch seine Keuschheit in Gefahr kommen könnte. Er muss ernstlich danach streben, seine Zunge, seinen Magen und seine Hände stets im Zaume zu halten. Würfelspiel, erniedrigende Arbeit, Besitznahme von Dingen, die ihm nicht angeboten werden, Verletzen

*) So erklärt der Commentator zu Âpastamba II, 9, 21, 8. Auch Manu 2, 248 und Gautama 3, 8 lassen dieselbe Auslegung zu.

**) Auch *parivrâjaka*, *bhikshu*, *yati*, *mukta* genannt.

***) Ausführlicher zu finden in Âpastamba I, 1; Manu 2; Gautama 2.

lebender Wesen, scharfe Worte, dies alles ist ihm aufs strengste verboten; ebenso, wenigstens einem Brahmanen, der Genuss von geistigen Getränken und Wein. Er soll sich des Genusses von Salz, Honig, Fleisch und Gewürzen enthalten; nicht am Tage schlafen, keine Wohlgerüche anwenden, nicht sich schmücken und salben, überhaupt alles vermeiden, was Weichlichkeit hervorrufen könnte, so auch Tanz, Gesang und Saitenspiel. Vor allem, was ungeziemend ist, vor schlechten Manieren und Unehrerbietigkeit, sowie vor Spucken, Gähnen und lautem Lachen soll er sich sorgfältig hüten. Wenn er von einem Höheren angeredet wird, soll er aufstehen, bevor er antwortet. Er soll einen niedrigeren Sitz einnehmen als sein Lehrer, früher (4) aufstehen und später zu Bette gehen. Er soll sich befleissigen, das zu thun, was seinem Lehrer angenehm und dienstlich ist; denn dieser ist sein geistlicher Vater. Selbst seines Lehrers und dessen Verwandten Namen soll ihm zu ehrwürdig sein, um ihn auszusprechen.*) Was seine äussere Tracht angeht, so soll er sein Haar in einer Flechte tragen oder bis auf einen Haarbusch oben auf dem Scheitel abrasiren. Sein Obergewand besteht aus dem Felle einer Gazelle, eines gefleckten Hirsches oder Bockes; das Unterkleid ist von Hanf, Leinen, Bast, Wolle, ungefärbter Baumwolle, oder ein lohfarbenes Kleid, nämlich rotgefärbt mit dem Farbstoff von einem Baume für einen Brahmanen, mit Krapp für einen Kshattriya, mit Gelbwurz für einen Vaiçya.

Eine der eigenartigsten Pflichten für einen Studenten ist, dass er täglich seine Nahrung erbetteln muss. Was er auf die Weise sammelt, bietet er seinem Lehrer an, und isst selbst nichts, bevor er nicht von demselben die Erlaubnis bekommen hat. Ist der Lehrer

---

*) Ist es unvermeidlich den Namen zu nennen, dann gebraucht man ein Synonymum.

abwesend, dann soll der Schüler dessen Gemahlin oder Sohn, einen Mitstudenten oder eine andere ehrwürdige Person um Erlaubnis bitten, seine Mahlzeit einzunehmen. Es geziemt ihm, schweigend und ohne Gier zu essen.

Zum Studium eines jeden Veda gelten gewöhnlich 12 Jahre als notwendig. Insofern man nicht verpflichtet war, mehr als einen Veda zu lernen, konnte ein Brahmanischer Jüngling im 20. Lebensjahre seine Studien vollendet haben und sich dem Hausleben zuwenden, auf dass er sich sofort darauf verheirate und in das zweite Stadium seiner Lebensbahn eintrete.

Es bestand also die Erziehung des jungen Ârya einerseits in regelmässigem Studiren, aber war andrerseits nicht weniger darauf gerichtet, ihm Enthaltung, Eingezogenheit und Gehorsam beizubringen; dabei war er ein Bettler in des Wortes wörtlichstem Sinne, so dass Keuschheit*) und Armut zu den Hauptbedingungen des Lebenswandels eines Brahmacârins gehörten.

(5) Für denjenigen, der lebenslänglich Brahmacârin zu bleiben wünschte, blieben die ebengenannten Vorschriften bestehen. Von diesen unterscheidet sich der Bettelmönch im engeren Sinne, der *bhikshu*, hauptsächlich nur dadurch, dass er keinem Lehrer zu gehorchen hat. Die Vorschriften, an die sich der *bhikshu* zu halten hat, können kurz folgendermassen zusammengefasst werden**): er besitzt weder Haus noch Habe; er führt ein Wanderleben, ausser in der Regenzeit, wo er einen festen Aufenthaltsort haben muss; er erbettelt seinen Lebensunterhalt in den Dörfern, und zwar nur einmal am Tage; er muss alle Begierden

---

*) Der indische Ausdruck ist *brahmacarya*, was eigentlich geistlicher Wandel im Allgemeinen bedeutet, doch häufig, namentlich im späteren Sprachgebrauche in der beschränkten Bedeutung von Keuschheit genommen wird.

**) Gautama III; Âpastamba II, 9, 21, 9—17; Manu 6, 41—86.

unterdrücken, seine Zunge, seine Augen und seine Handlungen in seiner Gewalt haben und die strengste Keuschheit beobachten. Er trägt ein Kleid, um seine Blösse zu bedecken, und zwar einen weggeworfenen Lumpen, den er vorher gewaschen hat;*) er darf nicht zwei Nächte hintereinander in demselben Dorfe schlafen ausser in der Regenzeit; er muss sein Haupt kahl scheeren, oder eine Locke auf dem Scheitel tragen; er soll sich hüten, Pflanzen zu beschädigen oder irgend einem Geschöpfe weh zu thun, gleichviel, ob sich dasselbe gut oder bös gegen ihn gesinnt zeigt; er soll sich aller Handlungen mit einem bestimmten Ziele enthalten; ohne an dem zu hängen, was wahr oder unwahr ist, an Freude oder Schmerz, an den Veda's, an dieser Welt und der kommenden, suche er den Geist.**)

Wie man sieht, sind der Student und der Mönch ihrem Wesen nach mit einander verwandt, so dass der erstere als ein junger Mönch unter Aufsicht und der letztere als ein erwachsener und selbständiger Brahmacârin betrachtet werden kann. Es ist einem Mönche nicht bestimmt verboten, wenn er will, Unterricht in der Weisheit aus dem Munde anderer Weisen zu empfangen. Er konnte das thun, ohne seine Selbständigkeit aufzugeben. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass viele Mönche freiwillig Schüler dieses oder jenes berühmten Lehrers wurden, und dass Leute dieses Schlages den Mittelpunkt besonderer Sekten bildeten, die sich nach dem Tode des verehrten Führers oder (6) vielleicht schon bei dessen Lebzeiten zu Gesellschaften mit eigenem Reglement, zu geschlossenen Mönchsorden mit besonderen Unterscheidungszeichen entwickelten.

*) Nach Âpastamba II, 9, 21, 12 darf der Bettelmönch auch nackt gehen.

**) Oder, was auf dasselbe hinauskommt, lerne er sich selbst verstehen.

Wann die ersten Mönchsorden in Indien entstanden sind, lässt sich zur Zeit noch nicht bestimmen. So viel ist sicher, dass der Kaiser Açoka drei dergleichen Brüderschaften deutlich unterscheidet*): Die buddhistische, welche in erster Linie als der Sangha bezeichnet wird, die brahmanische der Âjîvika's**) und die der Nirgrantha's oder nackten Jaina's. Eben diese drei kommen auch in den ältesten Urkunden der Kirche verschiedene Male vor, so dass nach einer Zeit von ungefähr 2½ Jahrhunderten***) die Verhältnisse keine Veränderung erlitten hatten, es sei denn, dass man annehme, dass die Verfasser dieser Bücher von keinen älteren Zuständen als denen des dritten Jahrhunderts Kenntnis hatten. Wie dem auch sei, nach den in kanonischen Schriften vorliegenden Berichten gediehen die Âjîvika's bereits üppig in der Zeit, als der Buddha auf Erden wandelte; mit einem derselben, Upaka, hatte er eine denkwürdige Begegnung, noch ehe er in Benares das Rad des Gesetzes in Bewegung gesetzt hatte. Was die Nirgrantha's betrifft, so stellen die ältesten Quellen dieselben stets als gewissenlose und gefährliche Rivalen dar.

Manche Satzung der Kirche ist nach der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Schrift mit oder ohne Veränderung von anderen Orden übernommen; selbst das Halten des Sabbath oder Uposatha†) und

---

*) Auf der Säule von Delhi (Cunningham *Corpus Inscript. Indic.*, Pl. XX.)

**) Dieses Wort wird von *âjîvam*, lebenslänglich, abzuleiten sein, nämlich *brahmacârin*, bleibend.

***) Wenigstens in der Voraussetzung, dass die ceilonesischen Angaben richtig sind. Açoka wurde zum Könige geweiht 218 Jahre nach dem Nirvâṇa; die Inschrift von Delhi fällt in das 28. Jahr nach seiner Krönung; hierzu hat man die 45 Jahre zu addiren, welche zwischen dem Anfang seiner Buddhaschaft und dem Tode des Buddha liegen sollen.

†) Bei den nördlichen Buddhisten *poshadha*, was nichts

die dazu gehörende Predigt ist einem bei anderen Sekten herrschenden Gebrauche entlehnt. Die Geschichte der Einsetzung derselben wird der Hauptsache nach folgendermassen erzählt.*)

Einstmals verweilte der Herr bei Râjagṛiha auf der Geierlei. Zu der Zeit pflegten die Mönche von anderen Sekten an den Tagen des Vollmondes, (7) des Neumondes**) und dem 8. jeder Monatshälfte sich zu versammeln und eine Predigt zu halten. Dann kamen die Leute, um die Predigt zu hören, und wurden dadurch von den Mönchen anderer Sekten gewonnen. Die Folge davon war, dass dieselben einen grossen Anhang gewannen. Da verfiel der König von Magadha, Bimbisâra, als er einstmals in der Einsamkeit meditirte, auf den Gedanken, dass, da die Mönche anderer Sekten an genannten Tagen sich versammelten und predigten und sich dadurch einen Anhang erwürben, es gut sein würde, wenn die Çâkyasöhne ihrem Beispiele folgten. Er begab sich zu dem Buddha und teilte diesem den Gedanken mit, auf den er gekommen war. Nachdem der König durch eine erbauliche Ansprache des Herrn gestärkt und erweckt worden, verabschiedete er sich. Auf Veranlassung dieses Vorfalles versammelte der Meister seine Jünger und sagte, nachdem er eine erbauliche Ansprache gehalten hatte: „Ich gebe euch die Erlaubnis, Mönche, euch am Tage des Vollmondes, des Neumondes und am 8. einer jeden Monatshälfte zu versammeln.“ Infolge dieser Erlaubnis versammelten sich die Mönche an genannten Tagen; doch blieben sie stillschweigend sitzen, so dass die Leute, die gekommen waren, ihrer

anderes als eine missratene Sanskritisirung eines prâkṛitischen *posadha* ist.

*) Mahâvagga 2, 1 fg.

**) Eigentlich an dem Tage, wann der alte und neue Mond zusammenfallen.

Predigt zu lauschen, sehr verwundert waren und darüber klagten, dass die Çâkyasöhne während ihrer Zusammenkünfte an den Sabbathtagen schweigsam zusammensässen wie stumme Schweine, während sie doch vor der versammelten Menge zu predigen hätten. Die Mönche, die diese Klagen hörten, teilten die Sache ihrem Meister mit und hierdurch veranlasst, sagte der Herr zu seinen Jüngern: „Ich erlaube euch, Mönche, in den Zusammenkünften an den genannten Tagen eine Predigt zu halten."

Ob man nun dieser Erzählung historischen Wert beilegen oder absprechen will, in jedem Falle muss man anerkennen, dass die Kirche in Bezug auf die Einsetzung des Uposatha nicht den geringsten Anspruch auf Ursprünglichkeit macht. Und dies ist kein alleinstehendes Beispiel. Die ganze Einrichtung der Brüderschaft, die ganze Zusammenstellung von Verordnungen für die Mönche und Nonnen ist (8) nach der Darstellung der kanonischen Bücher mehr oder weniger zufällig zustande gekommen. Der Meister ist nicht so sehr ein Gesetzgeber als vielmehr ein Handhaber des Gesetzes; er denkt wenig oder gar keine Verordnungen aus, er bestätigt nur die öffentliche Meinung; was dieselbe missbilligt, verbietet auch er, was sie gutheisst, macht auch er zur Regel für seine Anhänger. Zwar spricht er dann und wann*) von den von ihm selbst angefertigten, in dem Prâtimoksha enthaltenen Vorschriften geistlicher Zucht; doch eben diese Vorschriften waren, wenn die Autorität des Kanon nicht zu verwerfen ist, Regeln für das Betragen, die von verschiedenen Arten von Asketen oder in jeder anständigen Gesellschaft anerkannt waren und nur infolge zufälliger Umstände auch für die Söhne und Töchter Çâkya's verbindlich erklärt wurden.

*) U. a. Mahâvagga 2, 3, 1.

Die Erzählungen oder dogmatischen Fabeln*) über den Ursprung oder vielmehr die Einführung der verschiedenen Vorschriften für das geistliche Leben zeichnen sich nicht sehr durch ihre Verschiedenheit aus. Die meisten Artikel des Prâtimoksha verdanken ihre Entstehung dem schlechten Benehmen von sechs Mönchen.**) Das Besondere dieser Schelme ist, dass sie, ebenso wie die streitsüchtigen Irrlehrer, immer zusammen auftreten, um die eine oder andere unziemliche Handlung zu begehen. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählung ist, dass die Gemässigteren unter den Brüdern oder anderen Leuten ihrer Entrüstung über die Handlungen der Sechs Ausdruck geben; man erzählt den Vorfall, an welchem die Welt Ärgernis nimmt, dem Buddha, welcher die Sache auch unwürdig findet, den Schuldigen einen Tadel erteilt und den übrigen verbietet, dergleichen Handlungen zu begehen. Ein paar Beispiele werden genügen, um die Art dieser Erzählungen zu kennzeichnen.

Zu einer Zeit***) waren die Sechs so unanständig, beim Essen die ganze Hand in den Mund zu stecken; die Leute schalten darüber; (9) die anständigen Mönche fanden diese Handlungsweise ebenso unziemlich und erzählten die Sache dem Meister, der sofort eine Versammlung berief und darauf folgende Vorschrift für anständiges Essen gab: „beim Essen nicht die ganze Hand in den Mund zu stecken". In derselben Weise wird erzählt, dass die Sechs einstmals beim Essen schmatzten, welcher denkwürdige Vorfall die Veran-

*) Im Suttavibhanga, sowie auch teilweise im Mahâ- und Cullahvagga.

**) Die Zahl 6 kommt mehrmals bei den Indern als Unglückszahl vor. So gilt der sechste Tag nach der Geburt als besonders gefährlich für Kinder. Dieser Tag ist personifizirt in der gefürchteten Göttin Shashṭhî, einer Form der Durgâ.

***) Suttavibhanga II, p 195.

lassung war, das Verbot zu erlassen, beim Essen nicht zu schmatzen.

Unter diesen Erzählungen, welche die Tendenz haben, die Veranlassung zur Aufnahme von diesem oder jenem Artikel in das Reglement zu verewigen oder zu rechtfertigen, kommen verschiedene vor, die durchaus nicht mit dem wahren Inhalte eines Artikels, wohl aber mit einer späteren Auslegung desselben stimmen. So giebt es einen Artikel*), der in den klarsten Ausdrücken vorschreibt, dass ein Geistlicher nicht als ein Eindringling sich in einem Hause niederlassen soll, wo eine Gesellschaft beim Essen versammelt ist. Die Commentatoren machen daraus, dass ein Mönch sich nicht in einem Hause niederlassen soll, wo zwei Eheleute schlafen, und erzählen eine Geschichte, wie der hochwürdige Çâkyasohn Upananda mit eines anderen Mannes Frau im Schlafzimmer gefunden wird und trotz der Bitten des Hausherrn sich doch nicht bewegen lässt wegzugehen. Die ganze Erzählung beruht auf einer unrichtigen Erklärung des Textes und ist daher von Leuten ersonnen worden, die den Text nicht mehr ganz verstanden. Dass dergleichen Begegnungen zwischen Hausherren und Heiligen wohl zuweilen stattgefunden haben, wollen wir natürlich nicht in Abrede stellen. Aber die Urheber der Erzählung brauchten darum nicht aus den Überlieferungen der Vergangenheit zu schöpfen, sie müssen die Beispiele in nächster Nähe gefunden haben.

Alle scheinbar historischen Erläuterungen, die sich auf ein Missverständnis des Textes des Reglements gründen, sind nicht nur Erfindungen, sondern auch Erzeugnisse einer späteren Zeit. Einige Beweise von der Unwissenheit der Verfasser der beiden Vagga's und des Suttavibhanga sind derart, dass sie nur unter der Annahme erklärlich sind, dass (10) genannte

---

*) Pâtimokkha Pâcittiya 43; Suttavibhanga II, bl. 94.

Werke*) viel später zu datiren sind, als das Reglement selbst.

Die Regeln für das Leben der Mönche und Nonnen, die als das Grundgesetz des Ordens betrachtet werden müssen, sind unter dem Titel Prâtimoksha, im Pâli: Pâtimokkha, bekannt.**) Die Bedeutung dieses Titels war dem Verfasser oder den Verfassern des Mahâvagga***) nicht klar. Diese Thatsache zusammen mit dem, was wir über die spätere Auslegung so mancher Artikel gesagt haben, berechtigt uns zu dem Schlusse, dass zwischen der Aufstellung des Reglement, wenigstens in der Hauptsache, und der Abfassung der übrigen Bücher des Vinaya ein langer Zeitraum liegt, vielleicht ein paar Jahrhunderte.†)

---

*) Sie machen einen hervorragenden Bestandteil des Vinaya-Piṭaka, d. h. derjenigen Abteilung der heiligen Schrift aus, welche den Vinaya oder die Disciplin zum Gegenstande hat.

**) Der Pâli-Text ist herausgegeben vom Prof. J. Minajew mit einer russischen Uebersetzung; diese Ausgabe enthält auch die Regeln für die Nonnen. Eine andere Ausgabe nur des für die Mönche bestimmten Teiles hat J. F. Dickson M. A. im Journ. Roy. As. Soc. VIII, p. 62—130 (new series), mit einer englischen Uebersetzung besorgt. Der Suttavibhanga, welcher alle Artikel des Prâtimoksha citirt, ist von Prof. H. Oldenberg, dem wir auch die Ausgabe der beiden Vagga's verdanken, herausgegeben worden.

***) Siehe ebend. 2, 3, 4, *mokkha* wird dort erklärt als das vorzüglichste; man sah es also für das Sanskrit *mukhya* (*mukhya*) an. Alle sind darüber einig, dass diese Erklärung nicht passt. Buddhagosha wirft allerlei Erklärungen durcheinander; er scheint irgendwo gehört zu haben, dass das Wort etwas ausdrückt, was auf „Beschützen" (*pâti*) hinausläuft, obschon er dieses *pâti* wiederum verwechselt mit der Partikel *pâti* in *Pâtimokkha;* siehe Minajew, *Pâtimokkha-Sutta* 1.

†) Eine absolute Zeitbestimmung ist hiermit noch nicht gegeben; Prof. Oldenberg's Ansicht über diesen Punkt findet man in dessen Ausgabe des Mâhavagga, p. XXXVII, vergl. Jacobi, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 34, p. 186.

Einen anderen Beweis für das recht hohe Alter des Prâtimoksha kann man aus der genauen Uebereinstimmung zwischen der nördlichen und südlichen Recension dieses Grundgesetzes der Kirche entnehmen. Zwar herrscht hinsichtlich der Zahl und Reihenfolge der Artikel Verschiedenheit, aber dieselbe ist unbedeutend, wenn man die grossen Abweichungen, die sonst zwischen den kanonischen Schriften der nördlichen und südlichen Buddhisten bestehen, in Betracht zieht.*) (11) Die Pâli-Recension kann man getrost für die älteste halten, obschon sie die am wenigsten umfangreiche ist. Sowohl im Umfange als auch in der Reihenfolge steht ihr die Chinesische am nächsten, weiter ab stehen die beiden anderen Recensionen. Da im folgenden Kapitel der Inhalt des Prâtimoksha vollständig mitgeteilt werden soll und sich dort Gelegenheit finden wird, die gegenseitigen Abweichungen in den verschiedenen Recensionen anzugeben, so werden wir hier nicht näher auf Einzelheiten eingehen.

Es ist von dem Herrn verordnet, so lesen wir in dem Mahâvagga 2, 4, 2, dass das Reglement zweimal im Monat am Uposatha des 15. oder 14. einer jeden Monatshälfte in einer Versammlung des Kapitels von wenigstens vier Personen vorgelesen oder eigentlich aufgesagt werden soll. Zum Schlusse jedes Abschnittes oder Titels fragt der Mönch, der die Formel aufsagt, ob irgend jemand unter den anwesenden ehrwürdigen Brüdern einen der Artikel übertreten hat. Im Bejahungsfalle muss die Sünde öffent-

*) Das Prâtimoksha für die Mönche enthält in der Pâli-Recension 227 Artikel, in der Chinesischen 250, in der Tibetanischen 253, in derjenigen, welche in der Mahâvyutpatti zugrunde gelegt ist, 259. Von dem Chinesischen Text hat Rev. S. Beal in seiner *Catena of Buddhist Scriptures*, p. 204 eine Übersetzung gegeben, von der Tibetanischen eine Inhaltsangabe Csoma Körösi in Asiat. Researches, vol. XX; die der Mahâvyutpatti entlehnten Angaben finden sich bei Minajew.

lich in der Versammlung gebeichtet werden, im Verneinungsfalle wird die Vorlesung der Artikel fortgesetzt. Das Reglement dient also zugleich als Formular für die öffentliche Beichte. Da aber jede Sünde sofort gebeichtet werden muss und das Formular nur zweimal im Monat vorgelesen wird, so ist es klar, dass die jedesmal wiederholte Frage, ob einer der Anwesenden sich schuldig fühlt, mehr eine feierliche Ermahnung als eine Gewissenserforschung ist.*) In der Hauptsache bleibt das Prâtimoksha ein Reglement für das Mönchsleben; es ist durchaus in dem Geiste einer Vorschrift für Lebensweisheit abgefasst, und enthält eine Zusammenstellung verschiedener Vergehen und Uebertretungen, die in Rubriken angeordnet und mit Angabe der Strafe oder Busse für jede Uebertretung versehen sind.

Es ist von Bedeutung, den wahren Charakter der Verordnung nicht aus dem Auge zu verlieren, weil man sonst nicht erwarten darf, dem Ursprung der Benennung auf die Spur zu kommen. Darüber sind die Gelehrten noch nicht einig; aber es ist vollständig sicher, dass die Verfasser des Mahâvagga keine blasse Idee mehr davon hatten. (12) Der Autor eines berühmten Werkes**) der nördlichen Buddhisten kommt

---

*) Daher beichten auch die Geistlichen vor dem Anfange der Vorlesung.

**) In der Abhidharmakoçavyâkhyâ des Yaçomitra, citirt von Minajew Prât. S. p. 121. Auch dieser Autor wirft verschiedene Erklärungen durcheinander, eine rein künstliche, wonach *prâti* getrennt wird in *pra*, vor, und *ati*, darüber hinaus; eine andere an sich nicht unmögliche, derzufolge *prâti* für *prati* steht; solch ein langes *â* eignet dem Prâkṛit, und da die Sanskritausdrücke der nördlichen Buddhisten aus einem Prâkṛit in das Sanskrit übertragen sind, und zwar meistens mit der gröbsten Unwissenheit, so dürfte ein solches Unwort in dem schlechten Sanskrit des nördlichen Kanons nichts befremdendes haben. Es findet sich nämlich auch die Schreibweise mit einem kurzen *a*. Nimmt

zu dem Schlusse, dass das Wort von *pratimuc*, entlassen, abzuleiten ist und dass das Reglement so genannt ist, weil man mit seiner Hilfe die Sünde entlässt. Aber in der Sprache der alten buddhistischen Schriften wird in diesem Sinne ausschliesslich *pramuc*, nicht *pratimuc* gebraucht. Auch lässt sich mit der angegebenen Bedeutung durchaus nicht das Compositum *prâtimoksha-saṃvara-saṃvṛita* vereinigen; denn *saṃvara* bedeutet „sich hüten, beschützen" und *saṃvṛita* „behütet, beschützt"; es liegt also in *prâtimoksha* der Begriff von etwas, das geeignet ist, als Umhüllung oder Beschützung zu dienen. Da nun das Wort kraft seiner Etymologie bedeuten kann: etwas, das man anzieht, Ausrüstung, sei es ein Kleid oder ein Panzer, Harnisch, und da synonyme Ausdrücke wie *kavaca* und *kañcuka* Mieder, Waffenrock, Panzer, auch übertragen gebraucht werden*), so liegt die Folgerung auf der Hand, dass es mit *prâtimoksha* und *pratimoksha* ebenso bestellt ist. Als Bestätigung mag angeführt werden, dass von dem Bodhisattva**) gesagt wird, er sei *sannâhasusannaddhavarmitakavacita*, i. e. gut ausgerüstet mit einer Waffenrüstung, geharnischt, gepanzert. Da nun ferner einer der gewöhnlichsten Ausdrücke für Beschirmung, Schutz, nämlich *rakshâ* im engeren Sinne sowohl Amulet, Zauberformel, als Polizei, Sorge für die öffentliche Sicherheit bedeutet, so dürfte es nicht unmöglich sein, dass Prâtimoksha-Sûtra eine bequeme Änderung von Rakshâ-Sûtra, Regeln der Polizei***) (13) ist, was nicht ausschliesst, dass das Prâ-

---

man das lange *â* als richtig an, dann ist *prâtimoksha* ein Adjektiv von *pratimoksha* und bedeutet zum *pratimoksha* gehörend.

*) *kavaca* ist speciell eine schützende Zauberformel; *kañcuka*, in *dharma-kañcuka* der Panzer der Tugend.

**) Lalitavistara 217.

***) In den verwirrten Anmerkungen des Buddhaghosha und Yaçomitra schimmert es noch schwach durch, dass es ältere Erklärungen gegeben haben muss, in denen dem Prâ-

timoksha zugleich als ein Panzer zur Abwehr der Anfechtungen der Sünde, ein undurchdringlicher Harnisch bei den unerwarteten Anfällen des Māra betrachtet werden kann.

---

2) Asketische Lebensregeln.

Von den eigentlichen Bettelmönchen, Bhikshu's der indischen Gesetzbücher, werden die Eremiten unterschieden, die in der Wildnis einen strengen Lebenswandel führen, um sich von der Welt zu entwöhnen und für den Himmel vorzubereiten.*) Obschon es ihnen erlaubt ist, ihren Lebensunterhalt zu erbetteln**), so thun sie dies doch nur ausnahmsweise. Die Regeln für ihr Leben, wie sie kurz in Gautama's Gesetzbuch***) aufgestellt werden, sind die folgenden:

Der Eremit lebt in der Wildnis, nährt sich von Wurzeln und Früchten und übt sich in der Askese. Er muss ein Feuer anlegen nach der Regel der

---

timoksha die Bedeutung von *rakshā* beigelegt wurde, obschon der erstere nicht begriffen zu haben scheint, dass die Quelle, aus der er schöpfte, *pāti-rakkhati* beabsichtigte, nicht ein zusammengesetztes *pātirakkhati* setzte; der letztere scheint eine Idee davon gehabt zu haben, dass Prātimoksha dazu dient, um „Leib und Worte" zu beschützen. Im Vorbeigehen sei bemerkt, dass man aus Dhammapada Vers 375, wo das Wort vorkommt, nichts schliessen kann; es kann dort ein substantivisch gebrauchtes Adjektiv sein und sehr wohl das so benannte Reglement bezeichnen. Ausserdem ist der Vers ein Einschiebsel; denn im vorhergehenden wird gesagt, dass ein Ding das vornehmste sei, während in der überschüssigen Strophe wohl vier Dinge aufgezählt werden; das eine ist, sich tugendsame Freunde zu wählen.

*) Sie werden gewöhnlich Vaikhānasa oder Vānaprastha genannt.

**) Manu 6, 27.

***) Gautama 3, 21—35; vergl. Āpastamba II, 9, 21, 18 fgg., und Manu, 6, 1—29.

Çramaṇa's, um auf demselben die Morgen- und Abenddarbringung zu opfern. Er isst wildwachsende Kräuter, muss regelmässig die Götter, die Manen, die Menschen, die Bhûta's*) und die Seher, die den Veda geoffenbart haben**), verehren. Er (14) muss gastfrei alle Menschen aufnehmen ausser denen, mit welchen der Umgang verboten ist. Er darf zur Not das Fleisch von Tieren, die von Raubtieren getötet sind, geniessen. Er darf in kein Dorf gehen, noch ein Saatfeld betreten. Er trägt sein Haar in Flechten und gebraucht Bast oder Tierhäute zur Kleidung.

Wenn auch die Eremiten wegen ihrer Lebensweise als Çramaṇa's zu betrachten sind, so finden sich bei ihnen doch weniger Punkte der Uebereinstimmung mit den buddhistischen Weltflüchtern als bei den Sannyâsins. Eher kann man sie für die Ebenbilder der flechtentragenden Agnika's oder Jaṭila's halten, zu denen die 3 Kâçyapa's von Gayâ, Nadî und Uruvilvâ gehörten.***) Da nun die Agnika's, wie wir weiter unten sehen werden, ohne Probezeit zu der Brüderschaft der Çâkyasöhne zugelassen wurden, so

*) i. e. Wesen, Geschöpfe; der Ausdruck umfasst die Luft- und Erdgeister und die Tiere.

**) In Âpastamba II, 9, 24, 13 fg. wird gesagt, dass die Seher mit Brahma die Welt geschaffen haben und dass ihre Leiber als glänzende Sterne am Himmel prangen. Man sieht, dass der Veda alles sicht- und erkennbare umfasst, alle Erscheinungen auf materiellem und geistigem Gebiete. Der Dharma der Buddhisten ist genau dasselbe und unterscheidet sich von Veda nur dem Worte nach.

***) Die Kâçyapa's oder Kaçyapa's müssen nach den Regeln der Mythologie Eremiten sein; denn Kaçyapa ist der Prajâpati, der Erzvater und Schöpfer, und fällt daher mit Brahma zusammen. Nun ist Brahma ein Eremit mit langem Bart, nach der herrschenden Auffassung. Der Mönch, Sannyâsin, der geschoren sein muss, steht in der allgemeinen Achtung auf einer höheren Stufe als der Eremit. Natürlich ist daher auch der Buddha höher als Brahma, mit anderen Worten, die zwei sind ein und dasselbe physische oder metaphysische Wesen in zwei verschiedenen Stadien.

dürfte die Folgerung nicht zu gewagt sein, dass in der Congregation der Eremit hochgeehrt und mit den Mönchen auf beinahe dieselbe Linie gestellt wurde. Beide, der Eremit und der Mönch, haben auch das mit einander gemein, dass sie in höherem oder geringerem Grade einen systematischen Asketismus zur Erreichung ihres Endzieles für nötig halten.

Einen vollständigen Cursus von asketischen Lebensregeln besitzen die Buddhisten in den Dhutânga's*), deren Anzahl bei den Südlichen 13, bei den Nördlichen 12 beträgt. Wir wollen sie der Reihe nach behandeln und dabei die in Pâliquellen übliche Anordnung beibehalten.**)

I. Das Tragen eines Kleides aus Lappen, die man von einem Kehrichthaufen aufgerafft hat (*pâmsukûlika*). Die Mönche (15) befolgen nicht im entferntesten diese Vorschrift; noch kann man behaupten, dass in der älteren Zeit der Gebrauch allgemein gewesen sei. Das wahrscheinlichste ist, dass nur diejenigen, welche sich einer strengeren Richtung in der Askese zugewandt hatten, sich so elend kleideten, und dass die Kirche zur Befriedigung der Anforderungen jener diesen Gebrauch zuliess und sogar als besonders verdienstlich, obschon nicht durchaus notwendig, anerkannte. Die Überlieferung sagt, dass eine Schule, die der Kâçyapiya's, mehr als die übrigen die Dhutânga's befolgte.***)

---

*) Oder Dhûtânga. *dhuta*, *dhûta* ist „abgeschüttelt"; daher *dhûtapâpa*, jemand, der die Sünden oder das Sündhafte abgelegt hat. Das neutrale *dhutam*, *dhûtam* bedeutet „der Zustand, in dem man abgelegt hat", nämlich das Sündhafte, die Welt. Man kann also *dhûtânga* übersetzen mit „Abteilungen der Weltentsagung". Auch *avadhûta* hat in brahmanischen Schriften die Bedeutung von „jemand, der alles abgethan hat.

**) Hardy E. M. 9; 73; 97; Burnouf *Introd.* 304; Wassiljew B. 172; Beal *Catena* 256.

***) Beal a. a. O. Auch nach der südlichen sogenannten Überlieferung ist Kâçyapa oder Kaçyapa (Kassapa) der vornehmste Verkünder der Dhûtânga-Theorie, Dipavansa 4, 3.

II. Das Besitzen von 3 Kleidungsstücken (*traiciwarika*, Pâli *tecivarika*). Die Vorschrift, nicht mehr als 3 Kleidungsstücke*) von bestimmter Form zu haben, gilt für alle Mitglieder des Sangha, und jeder Kandidat für die Priesterweihe muss dafür Sorge tragen, mit solchen versehen zu sein. Es ist fraglich, ob die eigentliche Bedeutung dieses Anga nicht die ist, dass man sich mit 3 Kleidungsstücken begnügen müsse. So aufgefasst ist die Vorschrift gegen Luxus in der Kleidung gerichtet. Völlige Nacktheit wird als unschicklich gebrandmarkt und ist daher nicht erlaubt.

III. Keine andere Nahrung zu sich nehmen als was man als Almosen empfangen hat (*paiṇḍapâtika*). Wer sich streng an diese Vorschrift hält, nimmt keine Einladung zum Essen, noch Speisen, welche die Gläubigen der Gemeinde schenken, an, enthält sich mit einem Worte aller Üppigkeit im Essen.

IV. Beim Einsammeln des Lebensunterhaltes regelmässig von Haus zu Haus zu gehen, zu Armen und Reichen. Dies ist die Bedeutung, welche die Ceilonesen in den Ausdruck *sapadânacârika* legen. Sie scheint indessen rein erfunden zu sein; im Sanskrit würde das Wort *sâmpradânacârika*, von *sampadâncâra* abstammend, lauten, was nichts anderes ausdrücken kann als „das Leben von Gaben". Dies unterscheidet sich nicht von dem im vorigen Artikel enthaltenen, und es ist darum sehr natürlich, dass diese Nummer in der Liste der Nördlichen fehlt.

(16) V. Während der Mahlzeit auf einer Stelle sitzen zu bleiben (Pâli *ekâsanika*). Diese Auslegung geben die Kirchenlehrer dem Worte, weil *eka* „eins" und *âsana* „Sitz" bedeuten. Ihre Erklärung beruht auf einer Verwechselung von zwei Worten, welche beide im Pâli *âsana* lauten; *aikâçanika*, von *ekâçana*

*) Abgesehen von Ausnahmen.

„allein essen" würde die sanskritische Form sein. Dies ist offenbar gemeint, denn der Asket soll in der Einsamkeit sein Mahl*) zu sich nehmen. Vielleicht ist die Bedeutung der Vorschrift absichtlich verdreht.

VI. Nur von einer Schüssel oder Bettelnapf zu essen (Pâli *pattapiṇḍika*). Dieser Artikel fehlt in der nördlichen Liste.

VII. Man darf nach dem Vormittagsmahl nicht mehr essen (*khalupaçcâdbhaktika*).**) In charakteristischer Weise hat die ceilonesische Scholastik dieses einfache Verbot ausgedeutelt. Sie hat darin gefunden, dass der Geistliche, der diese Vorschrift im höchsten Grade befolgt, nur den Bissen, den er im Munde hat, essen darf, und nichts mehr. Und doch ist die erste Handvoll Nahrung, die er zu sich nimmt, nicht koscher. Der Geistliche, der diese Vorschrift im mittleren Grade befolgt, darf essen, was nicht koscher ist, doch nichts mehr; derjenige, der die Vorschrift im niedrigsten Grade befolgt, darf so lange essen, als er auf demselben Platze bleibt.***) Es ist nicht ohne Interesse, die Aufmerksamkeit auf solche Äusserungen der südlichen Kirche zu richten, weil dieselbe ohne Zweifel den alten Geist des Buddhismus wiederspiegelt.

VIII. In der Wildnis zu wohnen. (*âraṇyaka.*)

IX. Sich am Fusse eines Baumes aufzuhalten. (*vṛikshamûlika.*)

---

*) Schon Burnouf *Introd.* 307 hat diese Vermutung ausgesprochen, vergl. Manu 6, 59, wo in unzweideutigen Worten gesagt wird, dass der Mönch in der Einsamkeit sein Mahl zu sich nehmen soll. Nötigenfalls würde sich auch *ekâsana* verteidigen lassen, doch immer in dem Sinne von „das Alleinsitzen".

**) *khalu* ist hier als Verbot zu fassen, *nishedhe*, wie die indischen Gelehrten sagen, *paçcâdbhakta* kann sowohl „spätere Mahlzeit" als „nach der Mahlzeit" bedeuten.

***) Dieser scholastische Unsinn findet sich bei Hardy E. M. p. 99.

X. Sich unter dem freien Himmel aufzuhalten. (*âbhyavakâçika.*)

XI. Auf einem Kirchhof zu wohnen. (*çmâçânika*, Pâli *sosânika.*)

(17) XII. Das Nachtlager dort auszubreiten, wohin man durch Zufall geführt wird. (*yâthâsamstarika*, Pâli *yathâsanthatika.*)

XIII. In sitzender Stellung zu schlafen. (*naishadika*, Pâli *nesajjika.*)

In der Liste der Nördlichen fehlen also IV. und VI.; dafür hat sie einen anderen Artikel (*nâmatika-anga*), welcher den Gebrauch von Filz (*namata*) vorschreibt.*)

Nach der Theorie können alle diese Vorschriften für asketische Lebensweise von den Mönchen befolgt werden, 12 von Novizen, 8 von Nonnen, 7 von weiblichen Zöglingen und 2 von Laien, was nach einer sehr gebräuchlichen buddhistischen Rechenmethode im ganzen 42 Artikel**) gibt. Auf Nonnen finden die Artikel VII—XI keine Anwendung; die 3 Artikel XI—XIII sind ihnen ausdrücklich verboten, was darauf hinausläuft, dass sie nur die sechs ersten Vorschriften befolgen und in keinem Falle als Eremiten leben dürfen. Der Novize oder Zögling darf alle befolgen ausser II., wohl deshalb, weil er noch nicht

---

*) Das Wort *namataka* ist den Südlichen nicht unbekannt; im Cullavagga 10, 10 wird den Nonnen verboten *namataka* zu tragen; in 5, 19 erlaubt der Buddha den Gebrauch desselben den Mönchen, obschon wahrscheinlich nicht für Kleider; Buddhaghosha erklärt es als einen aus Ziegenhaaren verfertigten Stoff. Ferner kommt es in 5, 11 vor

**) Namentlich die Ceilonesen verstehen die Kunst, bei der Anordnung ihrer Chronologie die Zahl von Jahren einer bestimmten Periode gewissermassen auszudehnen; so lassen sie z. B. die 9 Nanda's zusammen über einen Zeitraum von 22 Jahren regieren, und dieselben je einzeln über eine gleiche Zahl, was für die Regierung der Nanda's 44 Jahre gibt. Mehr hierüber weiter unten.

geweiht ist, daher streng genommen nicht zum Sañgha gehört; Laien dürfen die Vorschriften V und VI befolgen, doch keine der übrigen.

Es scheint nicht schwer, das Grundprincip der Dhutâñga's zu erkennen; sie sind ein Inbegriff von asketischen Lebensregeln für Mönche und Eremiten. Von den 12 Artikeln, aus denen die Liste bei den Nördlichen besteht, sind die 6 letzten ausschliesslich für solche bestimmt, welche ihre Neigung antrieb, in der Wildnis oder anderen öden Orten als strenge Asketen zu leben. Dass solche Eremiten ein Bestandteil der Brüderschaft ausmachen konnten, geht aus den besonderen Vorschriften, die der Buddha für (18) sie aufstellt, hervor*); sie hiessen in der Wildnis lebende Mönche (*âranyakabhikshu*) und können füglich mit den Vaikhânasa's und Vânaprastha's verglichen werden. Sie müssen dafür sorgen, einen Vorrat von Speise und Trank zu haben, oder wenigstens sich dieselbe verschaffen zu können, ein Feuer anzulegen, die Sternbilder zur Bestimmung der Monatstage zu kennen; alles Dinge, die dem Vânaprastha zu statten kommen bei seinen täglichen Opfern und dem Empfangen von Gästen, doch vollständig überflüssig für einen Mönch sind. Als Veranlassung zum Erlassen von besonderen Vorschriften für diese Art von Asketen wird erzählt, dass zu einer gewissen Zeit eine Anzahl derselben in der Wildnis lebten, ohne irgend etwas von demjenigen im Vorrat zu haben oder zu wissen, was eben erwähnt wurde. Da kamen Räuber, die die ehrwürdigen Männer frugen: „Habt Ihr Wasser?" Antwort: „„Nein."" „Habt Ihr Speise?" „„Nein."" „Habt Ihr Feuer?" „„Nein."" „In welchem Sternbild steht jetzt der Mond?" „„Wir wissen es nicht"" u. s. w. Die Räuber wurden sehr böse und schalten die Asketen tüchtig aus. Darauf erzählen dieselben den Vorfall

*) Cullavagga 8, 6.

anderen Mönchen, und diese letzteren dem Meister, der darauf genannte Verordnungen erliess. Die Ungereimtheit dieser Erzählung springt so sehr in die Augen, dass es nicht nötig ist, sie ins Licht zu stellen. Die wahre Veranlassung zur Aufnahme strengerer asketischer Lebensregeln wird wohl keine andere gewesen sein, als dass man auch den Eremiten den Zugang zur Heilslehre ermöglichen wollte. Am Fusse eines Baumes zu wohnen*), wird bei der Priesterweihe als eins der 4 Dinge erwähnt, womit der Mönch sich begnügen musste. Aber da der Buddha der kanonischen Bücher mit der einen Hand zurückzunehmen pflegt, was er mit der anderen gibt, kann der Çâkya-Sohn auch eine minder harte Lebensweise befolgen. Noch stärker tritt dieser Gebrauch von Geben und Nehmen beim ersten Artikel hervor, in dem das Tragen von Kleidern aus aufgerafften Lumpen anempfohlen wird. Nichtsdestoweniger verbietet der Meister an einer Stelle**), dass man sich durchweg so (19) kleide — was dies auch immer bedeuten möge — auf Veranlassung des folgenden Vorfalles. Zu einer gewissen Zeit gab es einen Mönch, der ganz in derartige Lumpen gehüllt war und einen Schädel als Bettelnapf trug. Eine Frau schrak bei diesem Anblick so heftig zusammen, dass sie einen Schrei ausstiess, in dem Glauben, es sei ihr ein Teufel erschienen. Die Menschen waren aufs äusserste entrüstet und sagten: „Wie können die Çâkya-Söhne***) doch einen Schädel als Bettelnapf tragen, gerade als wenn sie Teufel wären?“ Man unterrichtete den Herrn von dem Vorgefallenen, worauf er sagte: „Man darf keinen Schädel als Bettelnapf tragen, Mönche; wer dies thut, macht

---

*) Auch in Manu 6, 26 genannt als eine der Arten, wie der Vaikhânasa lebt.

**) Cullavagga 5, 10.

***) Der Plural ist schon sehr auffällig.

sich eines Vergehens schuldig; man darf sich auch nicht ganz in von einem Kehrichthaufen aufgelesene Lumpen kleiden; wer so gekleidet ist, macht sich eines Vergehens schuldig."

Das Wichtigste an dieser Erzählung ist, dass sie eine Anspielung auf gewisse schädeltragende Asketen, die Kâpâlika's oder Kapâladhârin's zu enthalten scheint, woraus man mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen darf, dass diese Art von irdischen Heiligen und Çivadienern schon zur Zeit der Redaction des Cullavagga bestand.

Obschon die Dhutâṅga's nicht alle in gleicher Weise bindend sind, so ist es doch ausserordentlich verdienstlich, sie zu beobachten. Alle früheren Buddha's waren von denselben in hohem Grade eingenommen und legten ihnen grossen Wert bei. Mit ihrer Ausübung sind 28 Tugenden verknüpft, und jeder, der sie vollständig beobachtet, kann versichert sein, dass er sich des Besitzes der 18 guten Eigenschaften erfreuen wird. So belehrte der ehrwürdige Nâgasena den König Milinda bei Gelegenheit eines ihrer Gespräche.*) Der Kirchenvater hatte Beweise dafür gegeben, dass das definitive Nirvâṇa zu verschiedenen Malen auch von Laien erlangt worden sei: es gab Millionen und abermals Millionen von Menschen und Göttern, welche als Laien die weltlichen Freuden genossen und, ohne jemals Mönch zu werden, des wahrhaftigen Nirvâṇa teilhaft geworden waren. Als nun der König fragt, wozu denn die ganze Askese nütze, antwortet Nâgasena nicht geradaus (20) — das widerspricht seiner Gewohnheit —, sondern sagt, um der Frage zu entgehen, dass die asketischen Lebensregeln mit 28 guten Dingen verbunden seien. Sie werden alle 28 aufgezählt, doch wollen wir ihre Mitteilung hier beiseite lassen.

---

*) Mil. p. 351.

Von Anfang an hat der Sangha, wie wir aus den ältesten Schriften schliessen dürfen, aus einer Vereinigung oder Vermischung dreier Klassen von Asketen oder Çramaṇa's bestanden, die Gegenstücke zu den Parivrâjaka's, Vaikhânasa's und lebenslänglichen Brahmacârin's sind. In dem weiter entwickelten System des Mahâyâna kann man sie noch unter den pompösen Benennungen von Bodhisattva's, Pratyekabuddha's und Jünger*) erkennen. Alle streben nach demselben Ziel**), wenn auch auf verschiedenen Wegen.

KAPITEL II.

Eintritt in den Orden, Novizenzeit, Laie.

Der Eintritt in die Brüderschaft stand einem jeden, gleichviel welchem Range oder Stande in der Gesellschaft er angehörte, mit einigen Ausnahmen offen. Ausgeschlossen sind Soldaten, Räuber und aus dem Gefängnis entsprungene Bösewichte, Diebe, die am Pranger gestanden, oder Prügelstrafe erhalten hatten, oder gebrandmarkt waren, Leute, die an Aussatz, Leprosie, Geschwüren, Auszehrung oder Fallsucht leiden, flüchtige Schuldner und Sklaven. Die eigentliche Weihe (*upasampadâ*) wird ausserdem ausdrücklich versagt Vatermördern, Muttermördern, Mördern von Arhat's***), Nonnenschändern, Leuten, die einen Streit in der Gemeinde erregt oder Blut vergossen haben, Her-

*) 1. Band pag. 497.
**) d. h. ohne Phrase, sie werden alle einmal sterben.
***) Offenbar hat *arhat* hier die ältere Bedeutung von Lehrer *guru*.

maphroditen, Krüppeln, Lahmen, Verstümmelten, Blinden, Stummen, Tauben, Buckligen, Schwer-Kranken, Apostaten, die zu einer anderen Sekte übergetreten sind (21), Personen, die sich heimlicherweise der Brüderschaft zugesellt haben und Tieren.*) Waren dergleichen schon geweiht, so mussten sie wieder ausgestossen werden. Was die weiblichen Kandidaten für die Upasampadâ betrifft, so mussten dieselben auch gesund an Leib und Gliedern sein, durften nicht dem Soldatenstand angehören, noch flüchtige Schuldnerinnen sein.**) Als Çrâmaṇera oder Zögling darf nur aufgenommen werden, wer die Erlaubnis von seinen Eltern erlangt und das 7. Jahr überschritten hat.

Die meisten der angegebenen Ausnahmen von der Regel der allgemeinen Zulassung lassen sich leicht erklären. Indessen haben die Verfasser des Vinaya-Piṭaka sich bemüht, durch entsprechende Erzählungen die Ausnahmen zu rechtfertigen. Im Anfange wären auch die Personen von den angeführten Kategorien zugelassen worden; erst als sich die nachteiligen Folgen fühlbar machten, wurden allmählich Verbote erlassen. In der Legende von dem Buddha haben wir gesehen, dass er seinen eigenen Sohn Râhula als Sçrâmaṇera aufnehmen liess, um später, nachdem er die Klagen des Çuddhodana über diese Handlungsweise gehört hatte, zu bestimmen, dass fortab kein Unmündiger ohne die Zustimmung seiner Eltern angenommen werden dürfe. Nicht minder merkwürdig sind andere Geschichten, welche dazu dienen müssen, den Ursprung der einen oder anderen Ausnahme zu erklären. So ist die folgende Erzählung***) bestimmt, die Nachwelt darüber zu unterrichten, weshalb Leute,

*) Mahâvagga 1, 39 fg., Hardy E. M. p. 17.

**) Die 24 Eigenschaften, welche ein Hindernis für die Weihe (*antarâyikâ dhammâ*) einer Kandidatin abgeben, werden aufgezählt im Cullavaga 10, 17.

***) Mahâvagga 1, 39.

die mit gewissen Leiden behaftet sind, nicht zu dem Orden zugelassen werden.

Einstmals herrschten in Magadha 5 Krankheiten, Aussatz, Geschwüre, Leprosie, Auszehrung und Fallsucht. Die Leidenden suchten Hülfe, bei Jivaka; aber derselbe wies sie ab, weil er, als Leibarzt des Königs Bimbisara, von dessen Serail und der Congregation, an deren Spitze der Buddha steht, genug zu thun hatte.*) Die Leute begriffen nun, dass es in ihrem Interesse sei, (22) sich unter die Çâkya-Söhne aufnehmen zu lassen, weil sie als Mönche ein Recht auf ärztliche Behandlung bei dem berühmten Arzt hatten. Sie wurden dann Mitglieder der Brüderschaft und genossen die Hülfe des Leibarztes des Königs und der Geistlichkeit. Zu jener Zeit waren viele Mönche krank, so dass Jivaka überanstrengt war und seinen Pflichten gegen den König nicht genügen konnte. Irgend jemand, der mit den 5 oben genannten Krankheiten**) gleichzeitig behaftet war, begab sich zu Jivaka, um dessen ärztliche Hülfe in Anspruch zu nehmen; derselbe war indessen mit Arbeit überbürdet, so dass er den Kranken nicht behandeln konnte. Darauf wurde der Mann Mönch und genas schnell dank der treuen Verpflegung von Seiten der Klosterbrüder und der Kunst des Arztes. Kaum war der Mann geheilt, so fiel er ab und lief auf den öffentlichen Strassen umher. Jivaka war nicht wenig verwundert, den Mann so anzutreffen, und fragte ihn: „Erinnere ich mich recht, hast du dich in die Brüderschaft aufnehmen lassen?“ Die Antwort lautete bejahend.

---

*) Natürlich gab es in jenen Tagen noch keinen anderen Arzt in der Welt als Jivaka.

**) Der Verfasser lässt sicherlich mehr um die Erzählung abzukürzen, als um ihr grössere Glaubwürdigkeit zu verleihen, eine Person mit 5 Krankheiten behaftet sein. Die Complikation von Krankheiten hinderte den Mann durchaus nicht in seinen Bewegungen.

„Und weshalb hast du das gethan?“ fragte der Arzt. Der Mann mit den 5 Krankheiten teilte ihm die Beweggründe mit. Jivaka war hierüber sehr entrüstet und beklagte sich bei dem Buddha, dass man jemand, der mit 5 Krankheiten behaftet war, in den Orden aufgenommen hätte; er bat, dass dies in Zukunft nicht mehr geschehen möge. Darauf entfernte er sich, nachdem der Meister ihn mit einer erbaulichen Ansprache erweckt und gestärkt hatte. Dieser Vorfall war Veranlassung, dass der Herr eine Ansprache an die versammelten Mönche hielt und befahl: „Jemand, der mit den 5 Krankheiten behaftet ist, Mönche, darf nicht aufgenommen werden; wer einen solchen zum Mönche weiht, macht sich eines Vergehens schuldig.“

Eine andere Erzählung, welche die Ausschliessung von Soldaten historisch begründen*) soll, lautet ziemlich abgekürzt der Hauptsache nach folgendermassen.

Einstmals sandte König Bimbisâra Truppen aus, um Streitigkeiten an den Grenzen (23) zu unterdrücken. Die weiter Vorgeschrittenen unter den Soldaten begriffen, dass sie durch Kriegführen grosses Unrecht thun würden, und beschlossen deshalb, den geistlichen Stand zu ergreifen. Sie baten daher, in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne aufgenommen zu werden, und ihre Bitte wurde bereitwillig erfüllt. Als die Heerführer vernahmen, dass verschiedene Mannschaften vermisst würden und was die Ursache davon wäre, wurden sie sehr aufgebracht und berichteten sofort über den Vorfall dem Könige, der seinerseits nicht zögerte, die Sache dem Gutachten der Richter zu unterbreiten. Dieselben befanden, dass man die stärksten Strafen gegen die Mönche anwenden müsse; doch Bimbisâra begnügte sich damit, sich bei dem Buddha zu beklagen, und als seine Ansicht auszu-

*) Mahâvagga 1, 40.

sprechen, dass es gut sein würde, wenn die Ehrwürdigen keinen Soldaten mehr in den Orden aufnähmen. Als der König nach Anhörung einer unvermeidlichen Predigt sich wiederum entfernt hatte, hielt der Herr eine Ansprache an die Mönche und sagte: „Kein Soldat, Mönche, darf in den geistlichen Stand eintreten".

Noch merkwürdiger ist die folgende historische Thatsache, welche die Veranlassung gab, die Zulassung von Tieren zu verbieten.*)

Ein gewisser Nâga**) bekam einen Widerwillen gegen seine Nâga-Natur und verlangte, Mensch zu werden. Um seinen Zweck zu erreichen, liess er sich unter die Çâkya-Söhne aufnehmen, weil dies ein passendes Mittel war, sein Nâga-Wesen abzulegen und der menschlichen Natur teilhaft zu werden. Zu einer gewissen Zeit ereignete es sich, dass der Klosterbruder, mit dem er dieselbe Zelle bewohnte, in der Frühe aufstand und hinausging. Als der Nâga sich allein sah, überliess er sich ruhig dem Schlafe. Nun ist es eine Eigentümlichkeit der Nâga's, dass sie das Vermögen besitzen, menschliche Gestalt anzunehmen, ausgenommen in zwei Fällen, nämlich im Schlafe (24) und bei der Begattung; denn dann kommt ihre wahre Natur wieder zum Vorschein. Als nun der Nâga in Schlaf gefallen war, wurde das ganze Kloster von der Schlange ausgefüllt, und zwar so, dass die Windungen an den Fenstern herauskamen. Bei diesem Anblick erschrak der Mönch, der unterdessen von seiner

---

*) Mahâvagga 1, 63.

**) Die Nâga's sind schlangengestaltete Wesen, die ohne weitere Umstände menschliche Gestalt annehmen können; sie wohnen in der Unterwelt, im Schosse der Gewässer und spielen, wie wir gesehen haben, keine unbedeutende Rolle in der Geschichte des Buddha, zu dessen feurigsten Verehrern sie gehören, obschon einige derselben ihm feindlich sind.

Wanderung zurückgekehrt war, aufs heftigste. Er machte Lärm, und die übrigen Mönche liefen zusammen, um zu sehen, was vorginge. Durch den Lärm wurde der Nâga wach und richtete sich auf. Auf die Frage, wer er wäre, erklärte er, ein Nâga zu sein, und als er nach dem Grunde seiner Handlungsweise gefragt wurde, weigerte er sich nicht, richtigen Bescheid zu geben. Die Mönche teilten den Vorfall dem Meister mit, der sofort eine Versammlung berief. In erster Linie richtete er das Wort an den Nâga und sagte, dass Nâga's nicht im stande seien, die Vorschriften für das geistliche Leben zu beobachten und riet ihm zugleich, fortab getreulich viermal im Monat zur Kirche zu kommen, um dadurch von der Nâga-Natur erlöst und der Menschlichkeit teilhaft zu werden. Tief betrübt, mit Thränen in den Augen und unter Jammern entfernte sich der Nâga. Darauf ergriff der Herr wiederum das Wort, teilte die bekannten physiologischen Eigentümlichkeiten der Nâga's mit und sagte zum Schlusse, dass kein Tier zum Geistlichen geweiht werden darf, und dass wenn die Weihe stattgefunden haben sollte, das betreffende Tier ausgestossen werden müsste.

Der Eintritt in den Orden heisst gewöhnlich *pravrajyâ* (Pâli *pabbajjâ*); das Aufnehmen von neuen Mitgliedern *pravrâjana* (Pâli *pabbâjana*). Von der *pravrajyâ* pflegt die Weihe oder *Upasampadâ**) unterschieden zu werden.

Zur Zeit der Entstehung der Genossenschaft wurde zwischen *pravrajyâ* und *upasampadâ* vermutlich noch kein anderer Unterschied gemacht, als der in den Worten selbst liegt. Das Erstere bezeichnet nämlich

*) Dieser Ausdruck ist seltener bei den nördlichen Buddhisten; doch kommt er vor u. a. Kâraṇḍa Vyûha p. 96; bei anderen Sekten ist der gebräuchlichste Ausdruck für Mönchsweihe *dîkshâ*, das allgemeinste Wort im Sanskrit für Weihe.

das Weggehen aus dem Hause, um ein wanderndes oder asketisches Leben zu führen, das letztere ist einfach „Beitritt". Wie aus der Legende hervorgeht, hat der Herr sofort (25) nach dem Antritte der Buddhaschaft durch Darlegung seiner Lehre die Fünf, alsdann Yaças und dessen Freunde bekehrt, so dass er alsbald eine Zahl von 60 Jüngern um sich versammelte. Diese Jünger durchliefen in unglaublich kurzer Zeit die 4 Stufen der Heiligkeit*), und baten den Meister zugleich um die *pravrajyâ* und *upasampadâ*, worauf der Herr antwortete: „Komm, Mönch, eine gute Lehre ist der Dharma; führe einen geistlichen Wandel**) zur Überwindung des Leids". Nach einer Weile kehrten die Mönche, welche ausgesandt waren, um die Lehre zu verbreiten***), mit Personen zu dem Buddha zurück, welche die *pravrajyâ* und *upasampadâ* zu empfangen verlangten. Ihr Wunsch war, von diesem persönlich aufgenommen und geweiht zu werden. Der Meister kommt auf den Gedanken, dass es gut sein würde, den Mönchen die Erlaubnis zu erteilen, die *pravrajyâ* und die *upasampadâ* an dem jedesmaligen Orte vorzunehmen, wo sie wirkten. Er teilt das Resultat seiner Überlegung den Mönchen mit und sagt zum Schlusse: „Ich erlaube euch, Mönche, dass ihr selbst jetzt an dem jedesmaligen Aufenthaltsorte die Aufnahme und Weihe vollzieht; dieselbe muss auf folgende Weise geschehen: Ihr müsst dem Kandidat erst sein Haupthaar und seinen Bart abscheren, die Mönchskleider anziehen, das Obergewand über eine Schulter werfen, den Mönchen zu Fuss fallen, geduckt niedersitzen, die gefaltenen Hände ehrfurchtsvoll ausstrecken und so dreimal sagen lassen: „Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, ich nehme

---

*) Jâtaka Einl. 82.
**) Oder ein Leben in Keuschheit *brahmacarya*.
***) Mahâvagga 1, 12 vgl. Jâtaka a. a. O.

meine Zuflucht zu dem Dharma, ich nehme meine Zuflucht zu dem Saṅgha". Ihr habt meine Erlaubnis, mit dieser Formel die *pravrajyâ* und *upasampadâ* vorzunehmen". Später, wie es heisst, widerrief der Herr seinen Beschluss insofern, als er bestimmte, dass die *upasampadâ* in einer vollständigen Kapitelversammlung und auf formellen Vorschlag vorgenommen werden müsse.

Selbst in dieser verbesserten und stärkeren Form ist *upasampadâ* nichts (26) anders, als die feierliche Weihe bei der *pravrajyâ*.*) Nehmen wir einmal den Fall an, dass jemand vor seinem 20. Jahre der Welt entsagen wollte und seinen Wunsch zu erkennen gab, Geistlicher zu werden; dann konnte er nicht geweiht werden, aber die *pravrajyâ* von seiner Seite blieb nichts destoweniger ein Factum. Dass man in einem solchen Falle jemand nicht abwies, lässt sich verstehen, ebenso dass man die vorläufige Aufnahme mit dem Namen *pravrâjana* belegte. Indessen war auch diese Aufnahme an bestimmte Bedingungen geknüpft, worauf wir später zurückkommen werden.

Die Convertiten aus einer anderen Sekte hatten sich denselben Formalitäten wie andere zu unterwerfen und ausserdem eine Probezeit von 4 Monaten durchzumachen.**) In einer Versammlung des Kapitels muss der Kandidat seinen Wunsch, zugelassen zu werden, unter denselben demütigenden Formalitäten vortragen und dreimal bitten, dass ihm eine Probezeit von 4 Monaten bewilligt werde. Einer der Mönche, der dazu die nötige Fähigkeit besitzt, unterstützt die Bitte desselben und beantragt, dem Kandidaten die gewünschte

*) Der Laie Bhaṇḍuka z. B. empfing gleichzeitig die *pravrajyâ* und *upasampadâ* und die Arhatschaft obendrein. Dies geschah in den Tagen Açoka's; Dîpavansa 12, 62 fg.

**) Mahâvagga 1, 38. Die Probezeit hiess *parivâsa*, ein Ausdruck, womit man auch eine zeitweise, als Strafe auferlegte, Excommunication bezeichnet.

Gunst einzuräumen. Im Falle niemand dagegen Einrede erhebt, wird der Bitte gewillfahrt. Natürlich muss der Kandidat während seiner Probezeit Beweise seines guten, sittlichen Betragens und seiner innigen Überzeugung geben. Nur zwei Klassen von Personen wurde die Probezeit erlassen, nämlich den flechtentragenden Agnika's oder Feueranbetern und den Mitgliedern des Geschlechts der Çâkya. Die Agnika's waren ausgenommen, weil sie Anhänger der Lehre von der Werkheiligkeit waren, die Çâkya's, weil der Buddha seinen Verwandten ein besonderes Vorrecht bewilligen wollte. Warum die ersteren beim Uebergang zu einer Sekte, die das gerade Gegenteil von Werkheiligkeit behaupteten, keine Probezeit nötig hatten, ist nicht recht ersichtlich; vermutlich, weil man sich auf die Strenge ihrer sittlichen Principien verlassen konnte.

(27) Mit den eben erst Bekehrten und den Neulingen darf man nicht, wie häufig geschieht, die Çrâmaṇera's verwechseln. Der Çrâmaṇera ist ein Priesterlehrling, ein Zögling, ein Seminarist, mit einem Worte, eine Kopie des Brahmacârin der Ârya's; aber er gehört streng genommen noch nicht zur Brüderschaft. Er wird erzogen, um dereinst Mönch zu werden, aber er ist es noch nicht; er darf der Vorlesung des Prâtimoksha nicht beiwohnen*) und ebensowenig den zweiten Artikel der Dhutaṅga's**) befolgen; daraus folgt, dass er noch nicht das vollständige Ordensgewand tragen durfte, was auch immer jetzt der Gebrauch sein möge.

Ebensowenig als der Brahmacârin darf der Zögling vor dem 8. Jahre angenommen werden; und wie ersterer mindestens 12 Jahre in der Lehre gewesen sein muss, ehe er durch die Taufe zum Mitgliede der

*) Mahâvagga 2, 36.
**) Siehe oben p 19.

Gesellschaft geweiht wird, so kann auch letzterer nicht vor seinem 20. Jahre durch die *upasampadâ* zum Mitglied der Brüderschaft geweiht werden.

Die Aufnahme des Çrâmaṇera ist an wenig Formalitäten gebunden. Nach der jetzt in Ceilon herrschenden Regel gibt der Knabe seinen Wunsch, den geistlichen Stand zu wählen, einem der älteren Mönche zu erkennen. Zu demselben geht er, nachdem er sich gebadet und den Kopf geschoren hat, und bittet, dass ihm das gelbe Gewand, welches er selbst mitgebracht hat, angelegt werde. Der Priester zieht ihm das Gewand an und sagt ihm das Glaubensbekenntnis der drei Artikel vor, oder lässt ihn es aufsagen. Darauf musste der Zögling die bekannten 10 Gebote (*daçaçîla*) hersagen und geloben, dieselben zu befolgen.*)

Es wird nicht angegeben, ob unter dem gelben Kleid die ganze Kleidung aus drei Stücken, das eigentliche Ordensgewand, zu verstehen ist. Wenn dem so ist, dann ist dieser Gebrauch eine Neuerung späterer Zeit, denn die Dhutâñga-Vorschrift gilt nicht für Zöglinge. Die 10 Gebote wurden ihnen gelehrt**), aber sie brauchten dieselben bei der Annahme nicht aufzusagen.

(28) Es wird nach den oben angegebenen Gründen nicht unangemessen sein, von der *pravrajyâ* eines Zöglings***) zu sprechen, doch ist die Handlung des Bartabscherens nicht auf Knaben von 8 Jahren anwendbar. Bei den brahmanischen Indern ist es Ge-

---

*) Hardy E. M. p. 23.

**) Mahâvagga 1, 56.

***) Unrichtig ist Childer's Angabe, Pali Dict. 305, dass der Çrâmaṇera ein Mitglied des Sañgha ist, auch dass der letztere ein Dechant und der Thera ein Priester sein solle. Çrâmaṇera bildet regelmässig und stellenweise einen Gegensatz zu Bhikshu, während Thera ein älterer Geistlicher ist im Gegensatz zu *anuthera* und *nava*.

brauch, dass mit Knaben im 16. oder 18. Lebensjahre die Godâna-Ceremonie vollzogen wird, worunter man das Abnehmen des Bartes versteht.*) Bemerkenswert ist, dass der Buddha bei einer gewissen Gelegenheit bestimmt**), dass „kein Knabe vor vollendetem 15. Lebensjahre zu der *pravrajyâ* zugelassen werden darf", so dass man unwillkürlich an einen buddhistischen Versuch denken muss, irgend eine Vorschrift zu haben, die mit dem *godâna* etwelche Punkte der Uebereinstimmung hat. Es ergibt sich nun nicht, was der Unterschied zwischen der Annahme eines Çrâmaṇera und der *pravrajyâ* eines 15jährigen Knaben ist. In China jedoch ist es nicht ungewöhnlich, dass den Zöglingen im 15. Lebensjahre der Kopf ganz geschoren wird, und dass sie dadurch der Rechte eines Mönches teilhaftig werden.***) Dies letztere ist entweder nicht ganz richtig ausgedrückt, oder eine Neuerung späterer Zeit.

Die Pflichten eines Zöglings sind dieselben, wie die des Brahmacârin: Er muss die strengste Sittsamkeit und Keuschheit bewahren und seinen Lebensunterhalt erbetteln; er soll nicht nur ein fleissiger und ordentlicher Schüler, sondern auch der unterthänige Diener seines Lehrers sein. Es ist daher erklärlich,

---

*) Z. B. im Pâraçkara-Gṛihyasûtra 1, 2, 3; Âçvalâyana-Gṛihyasûtra 1, 19, ob ursprünglich nicht gemeint ist, dass etwas mit den Seitenlocken vorgenommen werden solle, braucht hier nicht näher untersucht zu werden.

**) Mahâvagga 1, 50. Die Ausnahme in 51 verstehen wir nicht wegen des Ausdruckes *kâke uḍḍepetum*; *kâka* erinnert an *kâkapaksha* Haarlocke bei einem Knaben (oder vielmehr die zu beiden Seiten des oben kahl geschorenen Kopfes stehen gelassenen Haare bei Knaben.)

***) Nach Smith's China, citirt bei Hardy E. M. p. 18. Auch in Tibet kann der Çrâmaṇera in seinem 16. Lebensjahre eine sogenannte zweite Weihe empfangen; er muss alsdann 112 von den 253 Artikeln des Prâtimoksha befolgen. Koeppen, Rel. des B. 1, 265.

dass es einem Mönche verboten ist, mehr als einen Çrâmaṇera als Wärter und Schüler zu haben.*)

(29) Die Mönchsweihe *upasampadâ* wird in einer Kapitelsversammlung vorgenommen, in welcher wenigstens zehn Geistliche zugegen sein müssen. Die dabei üblichen Formalitäten sind in der heiligen Schrift vorgeschrieben, also alt**); sie sind mit unbedeutenden Zusätzen in einem Handbuche des Ceremoniells, Kammavâcâ genannt, zusammengestellt, von dem das erste Kapitel die Upasampadâ-Formeln enthält.***) Diesem Formular ist die folgende Beschreibung entlehnt.

Der Kandidat muss sich zuerst seinen *upâdhyâya*†) wählen. Dies geschieht gegenwärtig in Ceilon, in der vollen Versammlung; doch das eigentliche Formular bestimmt darüber nichts.††) Nachdem der *upâdhyâya* gewählt ist, muss man sich davon überzeugen, ob

---

*) Mahâvagga 1, 52, wo als Ursache des Verbotes ein ungebührlicher Vorfall angegeben wird. Man hat nicht nötig, unsittliche oder ekelhafte Erzählungen zu erdenken, um zu verstehen, weshalb es nicht für die Lebensweise eines Çramaṇa passt, sich von mehr als einem Wärter bedienen zu lassen.

**) Hauptsächlich Mahâvagga 1, 28, 30, 76, 77.

***) Dieses Kapitel ist von Herrn Dickson, Text und englische Uebersetzung im Journ. Roy. As. Soc. VII, 1—16 (New Series) herausgegeben; eine frühere Ausgabe unter dem Titel Kamavâkyâ mit lateinischer Uebersetzung hat Prof. F. Spiegel gegeben. Eine Beschreibung der Ceremonie findet sich auch bei Bigandet II, 272, Hardy E. M. p 44.

†) D. h. Lehrer und geistlicher Vorgesetzte; auch ist es der Titel des Direktors oder Abtes eines Klosters, der auf Ceilon jetzt *mahânâyaka* genannt zu werden pflegt. Der *upâdhyâya* ist der Vorsitzende der Kapitelversammlung.

††) Der von Dickson a. a. O. p 3 mitgeteilte Abschnitt gehört nicht zum Formular, welches natürlich mit „Verehrung dem Buddha" beginnen muss und auch wirklich beginnt. Gegen die Anwesenheit von Çrâmaṇera's und Laien bei der Ceremonie erheben die Ceilonesen keine Einrede; doch das zeigt, dass sie die Vorschriften nicht befolgen.

der Kandidat schon mit einem Bettelnapf und den nötigen Kleidungsstücken versehen ist. Der Sprecher*) fragt:

„Ist das dein Bettelnapf?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Mantel?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Obergewand?“
„„Ja, Herr.““
„Ist das dein Untergewand?“
„„Ja, Herr.““

Darauf bittet der Sprecher den Kandidaten, sich zu entfernen und in einiger Entfernung stehen zu bleiben, (30) und wenn dies geschehen, teilt er der Versammlung mit, dass der Kandidat wünscht, unter dem ehrwürdigen N. N. geweiht zu werden. Dann erklärt er mit der Zustimmung der Versammlung, den Kandidaten unterrichten zu wollen. Er thut dies, indem er sich zu ihm begibt und ihn ermahnt, die volle Wahrheit auf folgende Fragen zu bekennen: „Leidest du an einer der folgenden Krankheiten: Aussatz, Geschwüre, Leprosie, Auszehrung oder Fallsucht?“ Nach einer verneinenden Antwort fährt er fort: „Bist du ein Mensch? ein Mann? unabhängig? Hast du keine Schulden? Bist du kein königlicher Soldat? Hast du die Zustimmung deiner Eltern? Hast du das volle Alter von 20 Jahren erreicht? Fehlt nichts an deiner Ausrüstung (nämlich Napf oder Kleider)?“

---

*) Der Sprecher in der Versammlung muss ein Mönch sein, der des Wortes mächtig ist; nach dem herrschenden Gebrauche ist der Sprecher der *âcârya*, der Lehrer des Kandidaten; *âcârya* ist auch der Titel des Priesters eines Klosters; doch eigentlich ist der Sprecher nur ein *karmâcârya*, Ceremonienmeister. In Ceilon treten bei der Weihe zwei „tutors“, wie Herr Dickson sie nennt, auf; in Barma, wo man mehr auf der Höhe ist, also strenger die alten Gebräuche hält, ist nur von einem Wortführer, dem *karmâcârya* die Rede, siehe Bigandet a. a. O.

Wenn der Kandidat auf alle diese Fragen eine befriedigende Antwort gegeben hat, muss er seinen Namen und den seines *upâdhyâya* nennen, worauf der Sprecher in die Versammlung zurückkehrt, erklärt, dass er den Kandidaten unterrichtet habe, und nun mit Genehmigung des Kapitels beantragt, ihn herbeizurufen. Das geschieht. Der Kandidat, näher getreten, richtet an die Versammlung die ergebene Bitte, und zwar dreimal nacheinander, ihm den gewünschten Grad zu verleihen. Der Sprecher wiederholt seinen Antrag, sowie die vorhin gethanen Fragen, aber jetzt in der Versammlung. Darauf erklärt er, dass der Kandidat allen Bedingungen genügt, und beantragt, seine Weihung unter dem ehrwürdigen N. N. als Vorgesetzten zuzulassen. „Wer dafür ist, schweige, wer dagegen ist, rede." Ist die Formel, welche den Antrag enthält, dreimal gesprochen, ohne dass jemand seine Stimme dagegen erhebt, dann sagt der Sprecher zum Schlusse: „Da die Versammlung Stillschweigen beobachtet, so nehme ich an, dass dem Kandidaten die Bitte gewährt ist."

Darauf muss der Schatten gemessen werden, die Jahreszeit, die Stunde des Tages und die Zahl der Versammelten aufgezeichnet werden.*) (31) Nun folgt eine Ansprache an den Neuaufgenommenen, worin ihm an's Herz gelegt wird, die vier Hauptstücke in Obacht zu nehmen und sich der vier Hauptsünden zu enthalten.

Das erste Hauptstück für den, der der Welt ent-

---

*) Keine Spur von einer Zeitrechnung. Herr Dickson bemerkt: „The hour, day and month are carefully recorded, to settle the order of seniority among the newly ordained priests." Um die Anciennität festzusetzen, waren diese Umstände nicht nötig, man brauchte nur hinter den Namen Zahlen zu setzen 1, 2 etc. (Anm. des Uebers.: Letzteres würde wohl nicht genügt haben, da dadurch nur die Anciennität unter den von einem Kapitel geweihten, nicht aber die des ganzen Buddhatums bestimmt worden wäre.)

sagt, ist: Von den überschüssigen Speisen zu leben, die man als Almosen erhält, „Dein Leben lang*) musst du dich daran halten und als ein Extra**) betrachten: ein der Congregation gegebenes Essen, ein Festmahl bei besonderen Gelegenheiten, eine Einladung zum Essen, eine Verteilung von Speisen durch das Los***), ein Essen, das einmal in den 14 Tagen an den Sabbathtagen und an dem ersten des Monats gereicht wird.

Das zweite Hauptstück für den, der der Welt entsagt, ist: Kleider aus von der Strasse oder einem Kehrichthaufen aufgelesenen Lumpen zu tragen, „Dein Leben musst du dich daran halten und als Extra betrachten: ein Gewand aus Leinen, Baumwolle, Seide, Wolle oder einer Hanfart."

Das dritte Hauptstück ist: am Fusse eines Baumes zu wohnen, „Dein ganzes Leben musst du dich daran halten; ein Extra ist: ein Kloster, Heiligtum†), Tempel (oder Palast, Turm), ein steinernes Haus oder eine Grotte."

Das vierte Hauptstück ist, Kuhurin als Arznei zu gebrauchen. „Dein Leben lang musst du dich daran

---

*) Hiermit steht nach Wort und Sinn im Widerspruch, dass dem Mönche freigestellt ist, das geistliche Leben aufzugeben.

**) *atirekalābha*, eigentlich Ueberschuss, oder das Erlangen von mehr, als nötig ist.

***) Dies geschieht zur Zeit in Ceilon folgendermassen: Einige Laien, welche die Mönche zu bewirten wünschen, schreiben jeder seinen Namen auf ein Blatt, das als Los (*salāka*) dient. Alle Lose werden in einen Topf gethan und jeder Geistliche zieht eins daraus; dann geht jeder nach dem Hause der Person, deren Namen er gezogen hat, um sein Mahl zu empfangen.

†) *aḍḍhayoga*, dessen eigentliche Bedeutung unbekannt ist. Das Wort wird erklärt als ein Gebäude in der Gestalt des Garuḍa, und da ein derartiges Gebäude ausdrücklich ein *caitya* genannt wird, haben wir es mit „Heiligtum" übersetzt. Wir werden das Wort noch häufiger antreffen.

halten; ein Extra ist: Ghee, Butter, Oel, Honig oder Zucker."*)

Der Neugeweihte gelobt, diese Ermahnungen befolgen (32) zu wollen. Darauf wird ihm an's Herz gelegt, sich vor den vier Hauptsünden zu hüten, in dieser Weise:

„Der geweihte Mönch darf keine fleischliche Gemeinschaft mit irgend einem weiblichen Wesen haben; der Mönch, der sich dessen schuldig macht, ist kein Asket, kein Çâkya-Sohn mehr. Wie jemand, dessen Haupt vom Rumpf getrennt ist, nicht leben kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn sein. Diese Sünde musst du während deines ganzen Lebens vermeiden."**)

„Der geweihte Mönch darf nichts, das ihm nicht gegeben wird, und wäre es auch nur ein Grashalm, sich wie ein Dieb aneignen. Der Mönch, der sich dieser Sünde schuldig macht***), ist kein Asket mehr, kein Çâkya-Sohn. Wie ein verwelktes Blatt, das, von dem Stengel gerissen, nicht wieder grün werden kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden."

---

*) Nämlich als Arznei, denn der gesunde Mönch darf diese Gegenstände überhaupt nicht geniessen.

**) Diese Vorschrift ist so unzweideutig als möglich, durchaus der gewöhnlichen buddhistischen Phraseologie entgegen, sowie der Praxis, welche Aufgeben der Priestergelübde zulässt.

***) Im Text steht ausführlicher, „der Mönch, der ein Viertel von dem, was ein Viertel (*pâ*) oder mehr als ein Viertel wert ist, ohne dass es ihm gegeben worden ist, wie ein Dieb sich aneignet". Herr Dickson bemerkt, dass ein Viertel der vierte Teil einer Pagoda ist, ein Goldstück im Werte von ungefähr 8—9 Mark. Dies ist rein willkürlich; es kann ebensogut ein indischer *pâ* i. e. ungefähr drei Pfennige sein.

„Der geweihte Mönch darf nicht mit Wissen und Willen ein lebendes Wesen, und wäre es nur eine Ameise, des Lebens berauben. Der Mönch, der ein Menschenleben vernichtet, und wäre es durch einen Abortus, ist kein Asket, kein Çâkya-Sohn mehr. Wie ein in zwei Teile gespaltener Felsblock nicht wieder ganz gemacht werden kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden."

„Der geweihte Mönch darf sich nicht des Besitzes übermenschlicher Kräfte rühmen. Wenn er in schlimmer Absicht im Widerspruche mit der Wahrheit behauptet, solche Kräfte zu besitzen, so ist er kein Asket (33) mehr, kein Çâkya-Sohn. Wie ein seiner Krone beraubter Palmbaum nicht wieder ausschlagen kann, ebensowenig kann ein Mönch, der diese Hauptsünde begangen hat, ein Asket, ein Çâkya-Sohn bleiben. Diese Sünde musst du dein Leben lang vermeiden."

Auf jede dieser Ermahnungen antwortet der junge Geistliche mit einem feierlichen „Ja, Herr"; und damit ist die Ceremonie zu Ende.

Die Weihe der Nonnen geschieht beinahe auf dieselbe Weise, wie die der Mönche. An Stelle des *upâdhyâya* heisst die Vorsitzerin des Kapitels *pavattini*, d. h. Lehrerin.*) Die Fragen, welche die Kandidatin zu beantworten hat, sind zahlreicher, da sie von 24 Hindernissen frei sein muss. Nachdem der Antrag, die Weihe zu bewilligen, in der Versammlung der Nonnen eingebracht und genehmigt ist, muss die angehende Nonne sich zu dem versammelten Kapitel der Mönche begeben und mit den gewöhnlichen, demütigen Ehrfurchtsbezeugungen nachsuchen, dass ihr der Rang einer Nonne in Uebereinstimmung mit dem Beschluss des Nonnenkapitels verliehen werde. Darauf

*) Cullavagga 10, 17.

dieselben Formalitäten wie bei der Mönchsweihe. Die Gelübde, welche die neuernannte geistliche Schwester abzulegen hat, unterscheiden sich einigermassen von denen des Mönchs, insofern als das zweite der vier Hauptstücke nicht auf sie anwendbar ist, und sie sich dagegen vor acht Todsünden zu hüten hat, nämlich vor denselben obengenannten und noch vier anderen, die später in dem Prâtimoksha zur Sprache kommen werden.

Sehr abweichend von der alten Mönchsweihe, die jetzt noch in der südlichen Kirche im Schwange ist, ist diejenige, die im Mittelalter in Nepal gebräuchlich war*) und *pravrajyâ* genannt wurde. Die Ceremonie erstreckt sich über drei Tage und besteht grösstenteils aus symbolischen Handlungen und Ehrfurchtsbeweisen vor heiligen Gegenständen und Personen: Die buddhistischen zehn Gebote und einige andere Formeln fehlen nicht, aber das Ganze trägt die unverkennbaren Spuren einer anderen mystischen Richtung und von stark modificirten Begriffen über das einfachere, (34) ältere Mönchsleben. Da aber die Richtung überhaupt mit derjenigen in Einklang steht, die man in der Geschichte des nördlichen Buddhismus im Allgemeinen antrifft, so durfte die *pravrajyâ* nach dem nepalesischen Ritus hier nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden.

Das Priestergelübde ist nicht für das ganze Leben bindend. Wenn und so oft einem Geistlichen das Joch der Zucht zu schwer wird, kann er aus der Brüderschaft austreten, nachdem er erst in gehöriger Form seine Absicht kundgegeben und die Erlaubnis des Kapitels erlangt hat. Will er später wieder in den Orden aufgenommen werden, dann muss er sich aufs neue weihen lassen. In Hinterindien und Ceilon

---

*) Beschrieben nach dem Pûjakâṇḍa von Hodgson *Ess.* 139.

ist die Zahl derjenigen, die kürzere oder längere Zeit das Ordensgewand getragen haben, ebenso gross, wie die Zahl derjenigen, die lebenslänglich Geistliche bleiben, gering ist.*) In Nepal kann der Kandidat sogar wenige Tage nach Verlauf der Weihungsceremonie zurücktreten.**) Wenn jemand wenigstens vier Tage die Vorschriften des Ordens befolgt hat und dann keinen ernsten Ruf mehr für das geistliche Leben in sich fühlt, muss er zu seinem Guru***) in den Vihâra (das Kloster) gehen und sagen: „Meister, ich kann nicht länger Mönch bleiben; nimm das Obergewand und die übrigen Abzeichen des Ordens zurück und lehre mich die Lebensweise des Mahâyâna, nachdem du mich von dem Wandel der Schüler entbunden hast."†) Der Guru antwortet: „In der That, in diesen Tagen der Verderbnis ist es schwer, die Mönchsgelübde zu halten; nimm darum die Lebensweise des Mahâyâna an; aber wenn du auch die *pravrajyâ* aufgibst, so bist du doch nicht der folgenden Gebote enthoben: Nicht zu töten, nicht zu stehlen, nicht zu ehebrechen, keine Unwahrheit zu sagen, keine berauschenden Getränke zu geniessen, wohlwollend gegen alle Wesen zu sein. Die Beobachtung dieser Gebote wird für dich eine *pravrajyâ* sein, und wenn du sie befolgst, wirst du die Erlösung erlangen."

(35) Man darf behaupten, dass die Leichtigkeit, mit der der Mönch seine Kutte mit der weltlichen Kleidung vertauscht, für die Mässigung des Buddhismus spricht, aber schwerlich, dass ein intermittirender

---

*) Hardy E. M. p 46.

**) Hodgson *Ess.* p 145.

***) Dasselbe wie der *âcârya*, Lehrer,

†) D. h. lass mich einen indischen Bodhisattva werden, dessen Hauptaufgabe in dem Predigen der Wahrheit und in der Fürsorge für die geistlichen Bedürfnisse der Gläubigen besteht. Mit dem „Wandel der Schüler" wird das Mönchsleben bezeichnet.

Zustand von Heiligkeit in Einklang mit dem Geist der Gelübde steht, die der geweihte Mönch resp. Nonne abzulegen hat. Es kann sogar bezweifelt werden, ob die freisinnigeren Bestimmungen in der ältesten Zeit in Kraft waren.

KAPITEL II.

Ausrüstung, Wohnung, Nahrung und Arzenei.

1) Kleidung, weitere Ausrüstung und tägliche Bedürfnisse.

Das officielle Mönchsgewand (*cîvara*) besteht aus drei Stücken (*tri-cîvara*): ein Untergewand, ein Obergewand, eine Kutte und eine Mütze. Das Untergewand*) muss so getragen werden, dass kein Teil des Leibes von dem Nabel bis zum Knie nackt bleibt; es ist also eine Art von Schürze. Das Obergewand**)

---

*) *antaravâsaka*; auch *nivâsana* und *nivâsa* genannt, wenigstens bei den Nördlichen; *Voy. des Pèl.* B. II, 69; Hodgson *Ess.* 141 vergl. Hardy E. M. 115.

**) *uttarâsanga*. Hiuen-Thsang *Voy. des Pèl.* B. II, 33, nennt als die drei Kleidungsstücke *sanghâṭi*, *uttarâsanga* und *sankakshikâ*; dagegen II, 69 *sanghâṭi*, *sankakshikâ* und *nivâsana*, woraus man folgern kann, dass er sich selbst widerspricht, wenn die Verwirrung nicht den Redaktoren seiner Schriften zuzuschreiben ist, aber nicht, dass die *sankakshikâ* identisch mit dem *uttarâsanga* ist. Als Kleidungsstück der Nonnen wird die *sankakshikâ* (in der Pâliform *samkacchika*) genannt, Cullavagga 10, 17, 2; es unterscheidet sich von *uttarâsanga*, *sanghâṭi* und *antaravâsaka*. Im allgemeinen herrscht in den Benennungen und den Bestimmungen über die Kleidung die grösste Verwirrung. Eine andere Benennung für das oder ein Obergewand ist *cîvara* Hodgson *Ess.* a. a. O.

muss den Körper von den Schultern bis zu den Knieen bedecken, doch so, dass die rechte Oberseite des Leibes oder der ganze rechte Arm bloss bleibt. Die Kutte oder *sanghâṭi* reicht bis über die Kniee, nach einigen ist es ein Mantel. Häufig scheint sie mit dem *uttarâsaṅga* verwechselt zu werden.*)

(36) Die Farbe der Kleidung war im Süden gelb, im Norden rötlich. Hiuen-Thsang sagt, dass zu seiner Zeit die Farbe der Kleidung zwischen Gelb und Rot schwankte.**) Sie muss aber in Vorderindien gewöhnlich rot gewesen sein, denn man findet die Bezeichnung „Rotröcke" (*raktapaṭa*) mehrmals auf buddhistische Mönche und Nonnen angewendet.***) Ein Ausdruck, der beide Farben bezeichnet, ist *kâshâya*, lohfarben, welches ebenso wie unser „braune Kutte" im allgemeinen ein Mönchsgewand andeutet. Wir haben das Wort schon bei der Besprechung des Upanayana des Brahmacârin's kennen gelernt.

Ausser diesen drei notwendigen Kleidungstücken dürfen die Mönche und Nonnen auch einen Regenmantel *varshâçâṭi* (Pâli *vassikasâṭikâ*) und ein Badehemd (Pâli *udakasâṭikâ*), die ihnen von den Gläubigen

---

*) Vergl. Koeppen Rel. d. B. II, 267. Bigandet II, 274 beschreibt die drei Kleidungsstücke folgendermassen: The *Thivaran* or yellow garment — is composed first of a piece of cloth bound to the loins with a leathern girdle, and falling down to the feet; second, of a cloak of a rectangular form, covering the shoulders and breast and reaching somewhat below the knee; and, third, of another piece of cloth of the same shape, which is folded many times and thrown over the left shoulder, the two ends hanging down before and behind.

**) Mem. I, 70.

***) Bemerkenswert ist, dass derselbe Beiname *raktavasana* nach einem Wörterbuch auch Brahmanen im 4. Lebensstadium gegeben wurde, also wann sie Bhikshu's waren; Hemacandra 809; aber *raktapaṭa* von Buddhisten bei Çaṅkara zu Bâdarâyaṇa 2, 2, 35; von Nonnen in der Kâdambarî 234; *raktâmbara* Sarvadarçana-Saṃgraha 24.

geschenkt werden, gebrauchen.*) Ausserdem wird noch ein sechstes Kleidungsstück, das *sankacchika*, erwähnt.

Eine eigentümliche Feier ist die Austeilung von Kleidungsstoffen, welche nach Ablauf der stillen Zeit stattfindet, die sogenannte Ausbreitung des *kaṭhina*.**) Bei dieser Gelegenheit ist es üblich, dass die Gläubigen der Geistlichkeit einen bestimmten Kleidungsstoff als Geschenk anbieten. Das Geschenk darf nicht anders als in officieller Weise in einer Kapitelversammlung von wenigstens fünf Personen in Empfang genommen werden. Der Stoff muss dann unverzüglich von Mönchen mit Beihülfe von Laien zu einem Gewande verarbeitet und gelb gefärbt werden. Alles muss in 24 Stunden beendet sein. Dieser Gebrauch ist beiden Abteilungen der Kirche gemein und sehr alt, da man in allen Recensionen des Prâtimoksha Bestimmungen über das *kaṭhina* trifft.***)

(37) Weitere Vorschriften über das Annehmen, Tragen und Verfertigen von Kleidern werden später

---

*) Diese Kleidungsstücke sind zu unterscheiden nach Mahâvagga 8, 15. Vergl. Cullavagga 10, 17, 2, 1; Mahâvagga 8, 20, 23.

**) Mahâvagga 7, 1, vergl. Hardy E. M. 121.

***) Beal *Catena* 216; Wassiljew B. 85 und 88, wo die Bemerkung gemacht wird, dass die Kaṭhina-Feier ihren fremden Ursprung schon dadurch verrät, dass die Bestimmungen über dieselbe bei den Buddhisten sehr verwirrt sind. Das ist durchaus wahrscheinlich, obschon man zugleich fragen könnte, welche Bestimmungen und Lehrstücke im Buddhismus nicht verwirrt sind, und was denn so ursprünglich darin ist, als eben die Verwirrung. Die nördlichen Buddhisten besitzen ein Kaṭhina-Avadâna, worin auseinandergesetzt wird, wie verdienstlich es ist, den Geistlichen Kleider und andere nötige Dinge zu schenken; Hodgson *Ess.* 19; vergl. Burnouf *Introd.* 39. Als Fa Hian in Indien reiste, war es üblich, dass nach Ablauf der stillen Zeit Adelige, Bürger und Brahmanen Kleidungsstoffe der Geistlichkeit zum Geschenke anboten. Offenbar ist das Kaṭhina gemeint; Beal *Travels of Fah-Hian* 60.

bei der Behandlung des genannten Reglements von selbst zur Sprache kommen.

Fussbekleidung soll der Mönch als Luxus betrachten. Gewöhnlich geht er denn auch in südlichen Ländern barfuss, obschon ihm das Tragen von Sandalen, von einer Sohle, sowie von Pantoffeln von dem Buddha erlaubt worden ist. Schuhe von jeglicher Art, Stoff und Farbe, mögliche und unmögliche*), sind ausdrücklich verboten; das war nötig, weil die unvermeidlichen Sechs bei dieser oder jener Gelegenheit nicht unterliessen, aussergewöhnliches Schuhwerk anzufertigen oder anfertigen zu lassen**), weniger, wie es scheint, um den Meister zu ärgern, als vielmehr die Verfasser der heiligen Bücher instand zu setzen, zu sagen, welches Schuhwerk nach der orthodoxen Lehre erlaubt ist und welches nicht. In Nepal waren die Sandalen von Leder.

Die Benutzung von Sonnenschirmen ist als allgemeine Regel den Çâkya-Söhnen nicht erlaubt. Das kommt daher, dass zu jener Zeit die Sechs mit Sonnenschirmen in der Hand herumspazirten, als wären sie grosse Herren. Dies erregte so sehr die Entrüstung der Âjîvika's, dass sie gegen einen rechtgläubigen Laien ihre Missbilligung einer solchen unziemlichen Handlung in der unzweideutigsten Weise zu erkennen gaben. Der Laie berichtete über das Aergernis dem Herrn, der gemäss seiner Rolle als getreues Echo der öffentlichen Meinung sofort das Gebot erliess: „Ihr dürft keinen Sonnenschirm tragen, Mönche; wer das thut, macht sich einer Uebertretung schuldig.“ Indessen erlaubte er später, beim Umher-

*) Zu den verbotenen Sandalen gehören u. a. auch solche, die von Eulenleder gemacht sind.

**) Mahâvagga 5, 1—8; vergl. Bigandet II, 286; Hodgson a. a. O.

gehen im Klostergarten (38) einen Sonnenschirm zu tragen und im Krankheitsfalle auch sonst.*)

Die Mönche durften auch einen Fächer gebrauchen und ein derartig gebrauchtes Palmblatt**), ferner einfache Fliegenwedel aus einer Pfauenfeder bestehend oder verfertigt aus der Wurzel von Andropogon muricatus oder Bast.***)

Mit der notwendigen Kleidung machen ein Bettelnapf oder Topf, ein Messer, eine Nadel, ein Gürtel und eine Seihe die vorgeschriebenen notwendigen Gegenstände des Asketen aus. Der Topf†) wird zuweilen in einer Art Netz oder Futteral††) getragen. Gewöhnlich haben die ceilonesischen Geistlichen ihn an einer Schnur um den Hals unter dem Gewande hängen, so dass er nur beim Empfangen von Almosen hervorgeholt wird; dies ist eine Abweichung von der alten Gewohnheit, denn auf den Bildern ist der Topf deutlich sichtbar.

Das Messer dient dazu, Haar und Bart zu scheren. Es wird vorgeschrieben, dass man das Haar nicht länger als zwei Zoll wachsen lassen solle; aber die gewöhnliche Regel ist, dass das Haupthaar und der

---

*) Cullavagga 5, 23. Die barmanischen Geistlichen erlauben sich trotz ihrer altmodischen Gewohnheiten einen papiernen Pajong zu tragen. Siehe Bigandet II, 286, der hinzufügt, dass sie es thun, um den Kopf gegen die Sonnenglut oder das rauhe Wetter zu schützen; um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass der Pajong in indischen Ländern ein Zeichen der Würde ist.

**) Von dem Tâla, der Palmyrapalme, daher der Name Talapoins, worunter in Hinterindien die Mönche bekannt sind; vergl. Bigandet a. a. O.

***) Cullavagga 5, 22ff.

†) *pâtra*, Pâli *patta*; auch *pinda-pâtra*. „The patta is an open-mouthed pot of a truncated spheroidal form"; Bigandet II, 273.

††) Solch ein Netz, *thavika*, scheint bestimmt von den als Eremiten lebenden Brüdern getragen worden zu sein; Cullavagga 8, 6; Hardy E. M. 309 spricht nicht davon.

Bart einmal in 14 Tagen abgeschoren wird. Meistens scheren sich die Brüder gegenseitig.

Die Seihe ist eine Vorrichtung, um das Wasser zu seihen, damit man beim Trinken kein kleines Tier tötet.

Zu den Abzeichen der Mönchswürde gehört bei den Nepalesen auch der *khikkhari* (Skr. *khakkhara*), ein Stab, dessen Knopf die Figur eines Tempels hat. Etwas ähnliches ist der Scepter, der auch als Zauberstab (39) dient, der *vajra*; es ist eigentlich der Donnerkeil, die Waffe Indra's.*) Die südlichen Buddhisten machen von diesem heidnischen Zeug keinen Gebrauch.

Dagegen ist der Rosenkranz ein Gegenstand, den man in beiden Abteilungen der Kirche zu schätzen weiss. Er ist denn auch für den Mönch unentbehrlich, wenn er sich in Samâdhi vertieft, um sich zu den ätherischen Gefilden hoch über das irdische Gewimmel zu erheben, denn thatsächlich besteht die Samâdhi in der stillen Wiederholung von bestimmten Sprüchen. Um die Fortschritte, die man in solch einer philosophischen Uebung macht, mit wissenschaftlicher Sicherheit zu bestimmen, ist der Rosenkranz von grossem Nutzen.**) Indessen ist sein Gebrauch nicht auf die Mönche, noch auf die Buddhisten beschränkt; er war im mittelalterlichen Indien ziemlich allgemein. Ob die Ehre der Erfindung den Indern zukommt, ist sehr zweifelhaft.

Ein Gegenstand anderer Art ist der Zahnreiniger, eigentlich ein kleiner Zweig oder Stöckchen, dessen eines Ende man erst ein wenig glatt klopft oder kaut, um es als Zahnstocher zu gebrauchen. Dieser *dantakâshṭha* — so heisst der Zahnreiniger — wurde und wird noch allgemein in Indien gebraucht, und ist von dort von den Buddhisten nach anderen Ländern

*) Hodgson *Ess.* a. a. O.; Wassiljew B. 193.
**) Bigandet II, 302.

gebracht worden. Die Veranlassung zur Einführung des *dantakâshṭha* in der Brüderschaft war folgende: Einige Mönche bedienten sich desselben nicht und bekamen infolge dessen einen übel riechenden Atem. Man erzählt die Sache dem Herrn, der sofort fünf Nachteile beim Nichtgebrauchen eines Zahnreinigers und fünf Vorzüge beim Gebrauche desselben aufzählt und den Mönchen erlaubt, sich seiner zu bedienen. Wiederum machten die Sechs von der Erlaubnis Missbrauch. Sie nahmen sehr lange Zahnreiniger und gaben einem Zöglinge damit einen Schlag. Der Meister vernahm dies und verbot den Gebrauch von allzulangen Stöckchen. Sie dürfen nicht länger sein als acht Zoll.*)

---

(40) 2) Feste Wohnsitze in der stillen Zeit. Gebäude. Klöster und Zellen. Versammlungssäle. Einrichtung von Kirchspielen. Bewohnung der geistlichen Stifter.

Unter den Asketen waren einige, die sich damit begnügten, am Fusse eines Baumes, an Stellen, wo Leichen verbrannt wurden, oder auch ganz unter freiem Himmel zu wohnen; andere zogen vor, unter Dach und Fach zu leben, einige von letzteren lebten in Hütten in der Wildnis, andere wohnten zusammen in irgend einem Gebäude. In der Legende sehen wir den Buddha unaufhörlich von einem Kloster nach dem andern ziehen und treffen auch die Irrlehrer als Klosterbewohner an. Ferner wissen wir aus einem Berichte, welcher in einem der ältesten kanonischen

*) Cullavagga 5, 31. Nach einer chinesischen Quelle darf das Stöckchen nicht länger als 12 und nicht kürzer als 8 Zoll sein und die Dicke eines kleinen Fingers haben; Stan. Julien in *Voy. des Pèl.* B. II, 55.

Bücher vorkommt, dass die Ketzer die Gewohnheit hatten, während der Regenzeit feste Wohnungen zu beziehen. In der That geht auch anderwärts hervor, aus dem Gesetzbuche Gautama's, dass die brahmanischen Mönche wenigstens während der Regenzeit kein Wanderleben führen dürfen. Ursprünglich wanderten die Çâkya-Söhne, so lautet die officielle Erzählung, in allen Jahreszeiten im Lande umher. Als die Menschen darüber murrten und auf das Beispiel der Ketzer verwiesen, fühlte sich der Herr veranlasst, zu verordnen, dass die Mönche während der Regenzeit einen festen Wohnsitz wählen sollten.*) Dies ist die Geschichte von der Einsetzung der stillen Zeit (*varshika*, Pâli: *vassa*, *vassâvâsa*); eine Einrichtung, die ausdrücklich den Mönchen unter den Ârya's von Gautama dem Weisen vorgeschrieben und auch bei den Çâkya-Söhnen durch Gautama, den Buddha, eingeführt wurde.

Ueber die Dauer der stillen Zeit war man in der alten Zeit nicht einig. Der dogmatische Ausdruck dieses Faktums ist, dass der Herr Erlaubnis gab, einen längeren und einen kürzeren *vassa* zu halten; der erstere begann mit den Tagen nach Vollmond in Âshâḍha, der letztere einen Monat später; beide dauerten bis zum Vollmondstage in Kârttika.**) (41) Bei den nördlichen Buddhisten in Indien dauerte die grosse Vakanz im 7. Jahrh., wie wir aus den Berichten Hiuen Thsang's wissen, drei Monate, ungefähr vom 20. Juli bis 20. Oktober. Er sagt desbezüglich***): „Um den heiligen Vorschriften des Buddha zu gehorchen, beziehen die indischen Geistlichen beim Beginne der Regenzeit feste Wohnungen am ersten Tage der ersten Hälfte des Monats Çrâvaṇa, der mit

---

*) Mahâvagga 3, 1.

**) Mahâvagga 3, 2. (Anmerk. des Uebersetzers: Etwas ähnliches findet sich bei den Jaina's, siehe Jacobi *Kalpasûtra* p 120 fg.)

***) *Voy. des Pèl.* B. II, 492.

dem 16. des 5. Monats in China zusammenfällt; sie verlassen dieselben am 15. Tage der zweiten Hälfte des Monats Âçvayuja, entsprechend dem 15. des 8. Monats in China." Auf Ceilon dauert die stille Jahreszeit gegenwärtig vier Monate.*)

Es war nicht nötig, dass die Brüder, sei' es in oder ausser der Regenzeit, in grosser Anzahl bei einander wohnten; denn um einer halbmonatlichen Verkündigung des Prâtimoksha beizuwohnen, genügte eine Kapitelversammlung von vier Personen.

In Ceilon pflegen die Geistlichen nur beim Beginne der stillen Zeit ihr Kloster zu verlassen, um zeitweise Hütten zu beziehen. Wie und wo in der ersten Zeit nach dem Entstehen der Sekte die Mehrzahl der Brüder logirt waren, ist nach den zugänglichen Angaben nicht festzustellen; aber es ist unzweifelhaft, dass selbst die ältesten kanonischen Bücher häufig prachtvolle Klöster erwähnen. Besonders berühmt waren das des Jetavana und der Pûrvârâma zu Çrâvasti, das eine von dem Millionär Anâthapiṇḍika, das andere von der frommen Viçâkhâ gestiftet. Wir lesen, dass ein Laie in demselben Lande und ungefähr zu derselben Zeit, ein gewisser Udayana, die Absicht hatte, zum Nutzen der Congregation ein Kloster zu stiften, und die Mönche einlud, die Schenkung in Empfang zu nehmen.**) Bei dieser Gelegenheit wird von dem Erbauen von Klöstern wie von einem alltäglichen Vorkommnis gesprochen.***) Zuweilen (42)

*) Childers *Pâli Dict.* 554.

**) Mahâvagga 3, 5. Als Absicht, in der jemand ein Kloster oder Tempel bauen lässt, wird in der hl. Schrift selbst angegeben der Wunsch eines solchen, in den Himmel zu kommen. Cullavagga 6, 1, 4.

***) Der erste Stifter eines Klosters war ein Kaufmann aus Râjagṛiha, nach Cullavagga 6, 1, im Widerspruch mit der Legende, die Anâthapiṇḍika die Ehre zuspricht. Ehe das erste Kloster bestand, hatten die Mönche keinen festen Wohnsitz (*çayanâsana*, Pâli: *senâsana*), sondern hielten sich

schenkte man solche Gebäude an die ganze Gemeinde, sowohl die der Mönche, als auch die der Nonnen, zuweilen an mehr oder weniger Individuen, bis herab auf einen einzigen Zögling. In Verbindung mit Klöstern werden aufgezählt Heiligtümer*), Tempel**), Steinhäuser, Grotten oder Krypta's, Zellen, Kammern, Prachtzimmer, Feuerstätten, schöne Kabinette, geheime Gemächer, Säulengänge zum Wandeln, Refektorien, Fontainen, Zimmer mit Fontainen, Feuerstuben, Teiche, Pavillon's, Gärten, Gartenhäuser.

Im Anfange dieser Aufzählung kommen drei oder vier Arten von Gebäuden***) vor, deren Charakter man nicht mit Genauigkeit bestimmen kann. Doch auch ohne das bleibt der Eindruck derselbe, dass nämlich die indische Baukunst schon einen hohen Grad der Vollendung erreicht hatte, als das Vinaya Piṭaka verfasst wurde†), und nach diesem Kanon

---

unter Bäumen, auf Bergen, in Höhlen, Grotten, auf Begräbnisplätzen, Waldwiesen, unter freiem Himmel, auf Strohbüschen auf. Ohne Zweifel war dies der Zustand im Jahre 0.

*) *aḍḍhayoga.*

**) *prâsâda*, hohes Gebäude, Palast, Turm, Tempel.

***) *vihâra*, *aḍḍhayoga*, *prâsâda*, Steinhaus (*harmya*) und Grotte (*guhâ*) werden sonst (Cullavagga 6, 2) genannt als die fünf Arten von Zufluchtsorten, Lagern (*layana*, Pâli: *lena*), deren Benutzung der Herr seinen Anhängern erlaubte.

†) In einer Beschreibung der königlichen Kloster in Siam von Mons. Pallegoix (Annales de la propagation de la foi, Janv. 1854; von uns übernommen aus Koeppen *Rel. des Buddha* p. 379) erkennt man einige Einzelheiten in der obengegebenen Aufzählung wieder. „Pour se faire une idée de ces établissements religieux, il faut s'imaginer un vaste terrain sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la Chinoise; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoins; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, ou revêtues de por-

selbst bereits in den Tagen des Herrn. Bei den Benennungen, welche mehr als eine Auffassung zulassen, wollen wir einen Augenblick verweilen.

Der Ausdruck *aḍḍhayoga* ist zu unverständlich, als dass man darin ein Synonym von *stûpa* sehen könnte, so auffällig es auch sein mag, dass der *stûpa* in der Aufzählung fehlt. Es wird sonst wohl ein Grund (43) zu finden sein, weshalb der Verfasser des angeführten Stückes das Wort *stûpa* absichtlich vermieden hat; denn der Buddha wird sprechend eingeführt, und da nach der officiellen Ueberlieferung solche Gedenkzeichen erst nach dem Tode des Meisters errichtet worden sind, ging es nicht wohl an, an dieser Stelle ein solches wohlbekanntes Wort zu gebrauchen.

Prâsâda (Tempel oder Türme) als kirchliche Gebäude kommen schon in ziemlich früher Zeit vor. Die Stiftung des Loha-Prâsâda auf Ceilon, wo noch heutzutage der halbmonatliche Vortrag des Prâtimoksha stattfindet, wird dem König Duṭṭhagâmanî zugesprochen.*) In Hinterindien bezeichnet man mit diesem Worte (in der Aussprache zu *prachadi, prachiadi* verdorben) turmartige Gebäude von etlichen Stockwerken, und obschon die Architekten darin eine Veränderung der Stûpa's erkennen, so fällt es doch schwer, die äusserliche Uebereinstimmung der hinterindischen Türme, sei es als Reliquientürme, mit dem Loha-Prâsâda zu verkennen. Bedenkt man, dass das letztere als Haus für die Kapitelversammlung dient, so kommt man zu dem Schlusse, dass ein *prâsâda*

---

celaine (Dagops), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc."

*) Mahâvansa p 161, vergl. Lassen, *Indische Altertumskunde* II, 420. Duṭṭhagâmani lebte ungefähr 150 Jahre nach Açoka, also um 100 v. Chr. Wahrscheinlich ist in Dîpavansa XIX, 1 dasselbe Gebäude gemeint, doch der Name wird daselbst nicht angegeben. Das Gebäude war neun Stockwerke hoch.

so ziemlich unserer „Kirche“ entspricht; denkt man ja dabei auch an den Turm.*)

Die in der Aufzählung erwähnten Grotten und Krypta's sind keine natürlichen Grotten, denn diese lässt man nicht bauen. Vermutlich sind Kammern gemeint, die ganz oder teilweise durch Menschenhände in den Fels ausgehauen sind, wie man dergleichen zu Barâbar und Nâgârjuni in Bihâr und Magadha entdeckt hat.**) In solchen Grotten sehen die Sachkundigen die Anfänge jener eigentümlichen Baukunst, welche später die berühmten Felsentempel hervorgebracht hat. Die Krypta's von Barâbar und Nâgârjuni sind teils vom König Açoka, teils von dessen Enkel Daçaratha den (44) Âjîvika's, also nicht den Buddhisten geschenkt; aber man kann ruhig annehmen, dass in derselben Zeit, also in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung, auch die Çâkya-Söhne von diesem oder jenem Begünstiger dergleichen Grotten zum Gebrauche erhalten haben. Es ist selbst nicht unwahrscheinlich, dass sich in jenen Tagen auch grosse Klöster erhoben haben. Nach der ältesten ceilonesischen Chronik***) hat Açoka nicht weniger als 84000†) Klöster gestiftet. Die nördliche Ueber-

---

*) Im Malayischen ist *pañcaprasada* eine Art von Pyramide mit Stufen; in dem Agni-Purâṇa wird von einer besonderen Art von Vishṇu-Tempeln gesprochen, die mit *pañcaprâsâda*, fünf Türmen oder Zinnen, versehen sind.

**) Siehe General Cunnigham, *Archaeological Survey* I, 45 und dessen Corpus Inscriptionum I, 30.

***) Dipavansa VI, 98.

†) Es steht da eigentlich 84, aber aus dem Gange der Erzählung geht hervor, dass 84 = 84000 sein muss. Das für Kloster gebrauchte Wort ist *ârâma*, Hof. Die 84 oder 84000 von Vers 98 sind in dem folgenden Verse auf eins, sage eins, zusammengeschrumpft. Es steht in unzweideutigster Weise da: „Nachdem der Fürst in drei Jahren das (oder: ein) Kloster (*vihâra*) gemacht hatte, liess er, als der Hof (Kloster, *ârâma*) vollendet war, ein religiöses Fest eine Woche lang feiern.

lieferung hat eine abweichende Version dieser Geschichte und weiss, dass Açoka 84 000 Stûpa's, einen in jeder Stadt von Jambudvîpa, errichten liess; sie wurden alle an einem Tage vollendet.*) In diesen Erzählungen blickt noch etwas wie eine Ueberlieferung durch, die ächt sein dürfte, nämlich die, dass man erst unter Açoka begonnen hat, Klöster und Stûpa's zu errichten.

In einen unmittelbar auf Açoka folgenden Zeitraum gehören die Felsenklöster zu Ajanta, von denen das älteste ungefähr 200 vor unserer Zeitrechnung datiren soll.**) Diese Klöster, 24 an der Zahl, enthalten verschiedene Zellen. Sie sind meistens viereckig und werden gestützt durch Reihen von Säulen, die teils ringsum angeordnet sind und das grosse Mittelschiff von den Seitenflügeln abtrennen, teils in vier gleichweiten Reihen stehen. In den grösseren Grotten ist der Eingang durch eine Veranda geschützt, welche in den Fels ausgehauen ist, mit Zellen an der gegenüberliegenden Seite; die grosse Halle nimmt den mittleren Raum ein mit einem kleinen Raum dahinter und einem Heiligtum, das ein Buddhabild auf seinem Thron enthält. (45) Die Wände sind an drei Seiten in den Fels ausgehöhlt zu Zellen für die Mönche. Die einfachste Form des Klosters ist eine Veranda, ausgehauen an der Seite eines Abhanges mit Zellen, die von hinten Zugang zu dem Fels haben. Nur einige von den Grotten scheinen ganz vollendet, doch alle an den Wänden, Fussböden und Säulen

---

*) Açoka-Avadâna bei Burnouf *Introd.* 373; *Voy. des Pèl.* B. I, 138; II, 417; an der zuletzt angezogenen Stelle der *Voy.* heisst es, dass diese Stûpa's von Menschenhänden gemacht sind. Doch dem wird in den beiden anderen Berichten widersprochen, die Baumeister waren Geister. Vgl. Beal, *Travels of Fah-Hian* 107.

**) Abbildungen und Beschreibungen davon finden sich in J. Fergusson *History of Indian Architecture* (ed. 1876), p 122—159. Vgl. Hunter's *Imperial Gazetteer of India* I, 89.

von innen und aussen bemalt gewesen zu sein. Selbst die Skulpturen sind bemalt gewesen. Verschiedene Inschriften in Prâkṛit und Sanskrit verewigen die Namen der frommen Stifter.*)

Der gebräuchlichste oder wenigstens unzweideutigste Ausdruck für Kloster ist *sañghârâma*, i. e. Sangha-Hof.**) Auch *vihâra* war eine sehr gebräuchliche Bezeichnung. Aber wenn man die Legende und die halbmythischen Zeiten ausser Betracht lässt, wird man *vihâra* häufiger in dem Sinne von Pagode oder Tempel, als in dem von Kloster gebraucht finden, nicht allein im Norden, sondern auch im Süden. Hiuen Thsang unterscheidet durchgängig ein *vihâra* von einem Kloster. So sagt er an einer Stelle***): „König Çilâditya hat bei dem Kloster Nâlanda einen hundert Fuss hohen *vihâra* von Kupfer bauen lassen, dessen Pracht weit und breit berühmt war." Ebenso ist es auf Ceilon; auch dort versteht man unter *vihâra* gewöhnlich die Pagode mit den Bildern.†) Die ceilonesischen *vihâra's* sind meistens mit beworfenen Mauern und Ziegeldächern gebaut, selbst wo die Wohnungen für die Geistlichen unansehnlich und provisorischer Art sind. Am Eingange sieht man gewöhnlich in Stein gehauene Figuren, welche die Hüter des Tempels vorstellen sollen. Um das Allerheiligste ist gemeiniglich ein enger Raum mit Statuen und Malereien; doch häufig herrscht dort ein geheimnisvolles Dunkel, welches geeignet ist, dem Gläubigen, der plötzlich aus dem hellen Tageslicht hineintritt, mit Ehrfurcht zu erfüllen; wenn er nachts hineintritt,

---

*) Ueber die Felsentempel zu Ajanta und sonst wird im Kapitel über den Cultus das eine und andere mitgeteilt werden.

**) Im Chinesischen verdorben zu *Seng-kia-lan*.

***) *Voy. des Pèl.* B. p 221.

†) Hardy E. M. p 129, vgl. 200, woraus die folgende Beschreibung entlehnt ist.

muss das Flackern der (46) Lampen denselben Eindruck hervorbringen. Gegenüber dem Haupteingang ist ein anderer, der durch einen Schirm abgetrennt ist. Sobald der Schirm weggezogen wird, erblickt man das Buddhabild, das beinahe das ganze Gemach einnimmt, davor einen Altar, auf dem Blumen niedergelegt sind. Die Mauern sind bedeckt mit Abbildungen, die meistens irgend ein Ereignis aus dem Leben eines Buddha oder aus einer seiner früheren Existenzen als Bodhisattva darstellen. Die *vihāra's* sind häufig auf Felsen oder anderen romantischen Stellen erbaut. Der Hof um sie herum ist mit Baumarten bepflanzt, deren Blumen als Darbringungen gebraucht zu werden pflegen. Einige der bedeutendsten *vihāra's* (auf Ceilon) sind teils natürliche, teils von Menschenhand weiter ausgearbeitete Grotten.

Da *vihāra* sowohl in der Bedeutung Tempel als auch in der von Kloster gebraucht wird, ist es häufig schwierig, zu entscheiden, in welchem Sinne das Wort gemeint ist. Doch scheint es immer etwas bedeutendes zu sein. Gewöhnlich werden solche *vihāra's* und eigentliche Klöster (*saṅghārāma's*) auch wohl zu einander gehört haben; und in vielen Fällen wissen wir dies mit Bestimmtheit. So war es zu Nâlanda, so auch zu Sârnâth bei Benares, wo bei dem Kloster, das zur Zeit Hiuen Thsang's ein grosses Gebäude und von 1500 Geistlichen bewohnt war, ein 200 Fuss hoher *vihāra* stand, in dessen Mitte sich ein grosses Standbild Buddha's von Messing erhob.

Die grösseren Klöster oder Vereinigungen von prächtigen Mönchswohnungen fanden sich im Mittelalter mehr auf dem Festlande von Vorderindien als auf Ceilon und in Hinterindien vor. Es fehlt zwar Ceilon nicht an alten und grossartigen Klöstern, von denen einige im 5. Jahrh., als Fa Hian die Insel besuchte, von 5000, 3000 und 2000 Brüdern bewohnt waren; doch war und ist die Anzahl solcher grossen

Gebäude ziemlich gering. Gegenwärtig leben die Geistlichen in kleinen, aber hübschen Wohnungen, die unter dem Namen *Pansal* (Pâli: *paṇṇasâlâ*), eigentlich „Laubhütte", bekannt sind. In Barma sind die (47) Klöster klein, aber um so zahlreicher, denn in und bei jeder Stadt trifft man sie in Menge an. Sie heissen ebenso wie die Wohnung des Dorfgeistlichen, Kiaong. Der Kiaong zeichnet sich durch ein dreifaches Dach aus und ist ausserdem leicht erkennbar an einer gefärbten und teilweise vergoldeten Fahnenstange, die mit einem Schwan*) als Sinnbild und mit gefällig herabhängenden Wimpeln versehen ist. Halbversteckt im Grün winkt gleichsam die freundliche Wohnung den ermüdeten Reisenden herbei, der stets sicher sein kann, dort gute Verpflegung zu finden. In solch einem Hause des Friedens sind auch die Zöglinge untergebracht, die namentlich in der Regenzeit von den ehrwürdigen Vätern Unterricht im Lesen, Schreiben, etwas Rechnen und im Katechismus empfangen und an Reinlichkeit, Ordnung und Zucht gewöhnt werden. So ungefähr ist die idyllische Schilderung, die uns von den Kiaong's gemacht wird**), eine Schilderung, die uns unwillkürlich an die indischen Einsiedeleien *âçrama's* oder *âçramamaṇḍala's* erinnert, die zuweilen Weiler in irgend einem waldigen Orte waren, wo ältere Ârya's, besonders Brahmanen mit oder ohne ihre Ehehälften, ruhig ihre letzten Lebenstage schliessen, indem sie sich auf fromme Werke verlegen und eine Anzahl von Knaben und Jünglingen in dem Veda und der Weisheit der Väter unterrichten. Gastfreiheit gegen Fremde, gleichviel von welchem Stande, Range oder Kaste, war eine der ersten Pflichten dieser friedfertigen Einsiedler.

---

*) Der Haṃsa, der dem Brahma heilige Vogel und das Sinnbild der Sonne; häufig kann man das Wort passend mit Phönix übersetzen.

**) Bigandet II, 266.

Im Gegensatze zu den Kiaong's in Barma sind die Klöster in Siam nicht sehr zahlreich aber viel grösser.

Klausen als Wohnungen eines einzelnen Mönches, *kuṭi's*, werden häufig erwähnt. Die Grössenverhältnisse derselben werden in dem Prâtimoksha vorgeschrieben; 12 Spannen Sugata-Mass in der Länge und 7 in der Breite. Selbst wenn hier die Spanne den gewöhnlichen Wert von 12 Zoll, ein Fuss, hat, ist die *kuṭi* weit genug für eine Person.*) Von der „Hauslosigkeit" (48) eines Asketen, sei es, dass er in einer solchen Klause, oder in einem Kloster wohnt, bleibt nichts mehr übrig als das Wort.

Das Gebäude für die Kapitelversammlungen heisst im Pâli gewöhnlich *uposathâgâra*, i. e. Haus der Sabbathfeier.**) Man könnte es auch mit Kirche übersetzen, ebenso wie *prâsâda*, das wir schon als Name eines Gebäudes angetroffen haben, worin der Uposatha gefeiert wird.

Ausser dem Vihâra oder Tempel, den Wohnungen und Zellen der Mönche und dem Uposatha-Haus gehören zu dem Gebiete eines Klosters die Stûpa's oder Dagob's***), wovon an passender Stelle mehr gesagt werden soll; ferner Gärten, Weiher, Fahnenstangen, heilige Bodhi-Bäume, häufig auch Glocken.

Ueber die Bildung von Kirchspielen, jedes mit seinem eigenen Uposatha-Haus und anderen heiligen Gebäuden, enthalten die kanonischen Bücher Angaben,

---

*) Ein Commentar zum Prâtimoksha setzt eine Spanne Sugata-Mass gleich 4 Fuss 6 Zoll englisch. Die heutigen Singhalesen dehnen dieselbe auf 6 Fuss aus (siehe Dickson *Journ. roy. As. Soc.* VIII, 126). Dies ist lächerlich, da ein Gebäude von solchen Grössenverhältnissen nicht *kuṭi*, das eigentlich Hütte bedeutet, genannt werden kann.

**) Im Singhalesischen Poĕga.

***) Im Pâli: *thûpa* und *dhâtugabbha*, Skr. *dhâtugarbha*, eigentlich „Reliquienschrein." Singhalesisch *dâgaba*, wovon Dagob eine Verstümmelung ist.

die in mehr als einer Hinsicht wichtig sind.*) Wie beinahe alle Sitzungen und Verordnungen der Kirche, ist die Abgrenzung der Kirchspiele und die gemeinschaftliche Feier der Uposatha-Tage indirekt den Sechsen zu verdanken. Diese unverbesserlichen, verkehrten Geistlichen verkündeten „zu jeder Zeit" das Prâtimoksha-Formular ein jeder seiner eigenen Gemeindeschar. Als man hiervon den Meister in Kenntnis setzte, verbot derselbe, solches zu thun, doch erlaubte er den Mönchen „in voller Gemeinde an der Uposatha-Feierlichkeit teilzunehmen." Aber was hat man unter einer vollen Gemeinde zu verstehen, einen einzelnen Ort oder das Land? Die Geistlichen fragten hierüber bei dem Meister an; derselbe antwortete: „dass eine volle Gemeinde sich nicht weiter erstrecke, als über einen Ort." Nun verweilte in jenen Tagen bei Râjagṛiha der hochwürdige Kappina**) der Grosse. Derselbe geriet (49) in Schwanken, ob er wohl zu dem Uposatha gehen und an der feierlichen Handlung des Saṅgha teilnehmen solle. Der Herr, der die geheimsten Gedanken Kappina's durchschaute, verliess sofort den Geierlei***) und erschien in einem Augenblicke vor dem Weisen. Der Herr setzte sich auf den ihm angebotenen Sessel, nahm die ehrerbietige Begrüssung des Hochwürdigen entgegen und sprach also: „Bist du nicht in Schwanken geraten, Kappina,

*) Mahâvagga 2, 5—9. Vergl. Dîpavansa 14, 22 fg.

**) In nördlichen Quellen auch Kapphiṇa, Kashphiṇa genannt.

***) Es wird nicht hinzugefügt, ob der Verfasser der Erzählung damals die Reise mitmachte; es ist aber kein Grund anzunehmen, dass er nicht allwissend gewesen sei, wie es ja jeder Romanschreiber ist. Nach der Lehre der Mahâyânisten im Saddharma-Puṇḍarîka, wohnt Çâkyamuni eigentlich immer auf dem Geierlei, und ist es nur eine Sinnestäuschung der Menschen, wenn sie ihn an anderen Stellen gesehen zu haben glauben. Ihr Çâkyamuni ist der Muni in dem Menschen, wovon Manu 8, 91 spricht.

ob du wohl zu dem Uposatha gehen und an der feierlichen Handlung des Sañgha teilnehmen solltest?" Nach einer bejahenden Antwort fuhr er fort: „Wenn ihr, Brahmanen, den Sabbath nicht in Ehren haltet, wer wird es denn thun?*) gehe, Brahmane, zur Uposatha-Feier, unterlass es durchaus nicht." Kappina gelobte, dies zu thun, worauf der Herr ihn durch eine erbauliche Rede erquickte und stärkte, um darauf ebenso schnell, wie er gekommen war, wieder zu verschwinden und auf dem Geierlei zu erscheinen. Da entstand bei den Mönchen dieser Gedanke: „Der Herr hat verordnet, dass eine volle Gemeinde sich über einen Ort ausstrecke, aber wie weit dehnt sich nun ein Ort aus?" Der Herr, um Belehrung gefragt, erklärte: „Ich erlaube euch, Mönche, unter einander die Grenzen eines Gebietes (oder Kirchspiel, Mark, *sîmâ*) zu bestimmen, und zwar auf diese Weise: zuerst muss man durch feste Merkmale die Grenzen angeben, durch Berge, Steine, Büsche, Bäume, Wege, Ameisenhaufen, Flüsse oder Sümpfe. Nachdem die Grenzen bestimmt sind, muss ein Mönch, der die nötige Geschicklichkeit und Gewandtheit dazu besitzt, das Wort an die versammelten Geistlichen richten und den Antrag stellen, dass die Versammlung beschliessen möge, innerhalb der bestimmten Grenzen einen Sprengel zu stiften, bestimmt als Ort des Zusammenwohnens und der (50) Uposatha-Feier." Alsbald machten die Sechs von der gegebenen Erlaubnis grossen Missbrauch: sie steckten viel zu grosse Kirchspiele ab, von vier, fünf, ja sechs Yojana's an Ausdehnung. Die unvermeidliche Folge hiervon war, dass einige Mönche zur Versammlung kamen, wenn man schon damit beschäftigt war, das Reglement vorzutragen, andere, wenn der Vortrag bereits zu Ende war. Als hierüber Klagen

*) Man kann keine ausdrücklichere Anerkennung als diese von dem geistlichen Vorrang, den der Buddha den Brahmanen einräumt, verlangen.

bei dem Herrn lautbar wurden, bestimmte er, dass ein Kirchspiel keine grössere Ausdehnung als 3 Yojana's haben dürfte. Die Sechs ruhten noch immer nicht; sie stifteten ein Kirchspiel, dessen Grenzen sich über einen Fluss erstreckten. Die Folgen blieben nicht aus. Es ereignete sich, dass wenn Mönche zum Uposatha gingen, entweder sie selbst oder ihre Bettelnäpfe und Gewänder von dem Strome mitgeführt wurden. Als der Meister die Klagen, die darüber entstanden, gehört hatte, verbot er nun ausdrücklich, ein Kirchspiel anzulegen, dessen Grenzen über einen Fluss hinausgingen, in dem Sinne allerdings, dass solches erlaubt sein solle, wenn sich dort eine ständige Fähre oder Brücke befände. Nun ereignete sich ein anderer Vorfall: Die Mönche trugen das Prâtimoksha in ihren Zellen oder ohne vorhergehende Bekanntmachung vor, so dass die fremden Mönche nicht wussten, wo die Feier abgehalten wurde. Es wurde geklagt, und der Buddha verbot eine solche Praxis; er ordnete an, dass die vereinigten Geistlichen ein bestimmtes Gebäude, sei es ein Vihâra oder einen Aḍḍhayoga oder einen Prâsâda, oder ein steinernes Haus, oder eine Krypta zum Uposatha-Haus machen sollten, auf einen desbezüglichen Antrag seitens eines der Brüder, der die nötige Geschicklichkeit als Redner aufzutreten hatte, und nach darauf folgender Zustimmung seitens des Kapitels. Da ereignete es sich, dass in einem Gebiete zwei Uposatha-Häuser bestimmt wurden, und die Folge war, dass sich die Geistlichen sowohl in dem einen als auch in dem anderen Gebäude versammelten. Als der Buddha hiervon Kenntnis erlangte, verbot er, dass in einem Gebiet zwei Uposatha-Häuser seien, und ordnete an, dass in einem solchen Falle eins ausser Gebrauch gesetzt werden sollte, nach einem desbezüglichen Antrage seitens eines geschickten Bruders und der darauf folgenden Zustimmung seitens des Kapitels. Da kam wieder ein anderer Vorfall vor:

In einem gewissen (51) Gebiete hatte man ein zu kleines Lokal zum Uposatha-Haus gewählt. Als nun eine sehr zahlreiche Schar von Geistlichen gekommen war, mussten einige beim Anhören des Vortrages des Prâtimoksha auf ungeweihtem Boden sitzen. Unter solchen Umständen glaubte man zweifeln zu können, ob man eigentlich von solchen Mönchen sagen könnte, dass sie den Uposatha gefeiert hätten. Von diesem Vorfalle unterrichtet, erklärte der Meister, dass es gleichgültig sei, wo jemand sässe, wenn er nur den Vortrag des Formulars von seinem Platze aus gut hören könnte. Indessen gab er dem Kapitel die Erlaubnis, einen Vorhof bei dem Uposatha-Haus machen zu lassen, so gross, als es demselben gut schiene nach einem desbezüglichen Antrag in gehöriger Form seitens eines geschickten Mönches und der Zustimmung seitens der Versammlung.

Zur Ergänzung der Angaben in den heiligen Büchern, betreffs der Anlegung von Kirchspielen liefern die ceilonesischen Chroniken einige Beiträge, die wohl zu beachten sind, wenn man sie auch mit Vorsicht benutzen muss.*) Nachdem König Devânâmpriya Tishya, unter dem der Buddhismus auf der Insel eingeführt wurde, dem Mahendra, dem Apostel Ceilons, und den ihn begleitenden Geistlichen das Kloster Tishyârâma geschenkt, und ihn gefragt hatte, ob die Lehre Buddha's dadurch befestigt wäre, antwortete der hochwürdige Mahendra: „Noch nicht; zum Zwecke der Sabbathfeier und anderer kirchlichen Festlichkeiten müssen noch nach des Herrn Gebot die Grenzen eines Kirchspiels festgestellt werden. Dann erst wird die Religion befestigt sein, dann erst wird der Vihâra feststehen, das Kloster wohl befestigt sein." Da erklärte der Fürst dem Apostel, soviel Grund abtreten zu wollen, und bat selbst, dass sein Volk, welches mit ihm den

*) Dipavansa 14, 26 gg.; Mahâvansa p 108 fgg.

Glauben angenommen hatte, innerhalb eines solchen Gebietes wohnen solle. Die Geistlichkeit musste aber über die Gründung eines Kirchspiels Beschluss fassen. S. Hochwürden überliessen es Sr. Majestät, die Grenzen zu bestimmen. Das geschah. Früh am Morgen begab sich der König, prächtig geschmückt und in seiner Karosse sitzend, begleitet von seinen Ministern und Frauen, von Truppenabteilungen zu Fuss, zu Pferd, auf (52) Wagen und Elefanten und von einem zahlreichen Gefolge umgeben, nach dem Kloster, um den hochwürdigen Mahendra und die anderen Geistlichen abzuholen. In ihrer Gesellschaft zog er darauf nach dem Ufer des Flusses. Hier legte er die Hand an einen goldenen Pflug, vor den die zwei festlich geschmückten Elefanten Mahâpadma und Kuñjara gespannt waren, und begann von dem Ufer als Ausgangspunkt aus zu pflügen. Es war ein prächtiges Schauspiel, den mächtigen Herrscher, begleitet von den Mönchen und seinem Heergefolge, die tiefe Furche durch den fruchtbaren Boden ziehen zu sehen. Buntbemalte Vasen und vielfarbige Fahnen, gelbes Sandelpulver, goldene und silberne Stäbe, blinkende Spiegel, Körbchen mit Blättern und Blumen, Triumphbogen mit Wimpeln, alles diente dazu, die Procession glänzend zu machen, während die Töne der Musik abwechselnd mit den Jubelrufen und Lobliedern der wimmelnden Volksmenge den Eindruck der Feier erhöhten. Unterdessen pflügte der König weiter, bis er, um die Stadt herumziehend, wieder den Punkt an dem Flusse erreichte, von dem er ausgegangen war. Da erbebte die Erde; es war ein Wunder, dessen Bedeutung die zusammengeströmte Menge nicht verkennen konnte, und freudig rief man sich dann auch gegenseitig zu: „Es soll ein Kloster in dem Kirchspiele sein.“*) Nachdem die Grenzen derart be-

*) Es war schon ein Kloster da, der Tishyârâma, wie

stimmt waren, bat der König den hochwürdigen Mahendra, sie zu befestigen und das Gebiet zu weihen, in dem der Vihâra aufgerichtet werden sollte. Der Wunsch des Fürsten wurde erfüllt. An einem bestimmten Tage wurde eine Versammlung aller Geistlichen abgehalten, in der Mahendra das Gebiet weihte, den Sprengel, in dem man zusammen wohnen sollte, festsetzte.

Es ist nicht klar, weshalb der König in so feierlicher Weise selbst ein Gebiet abgrenzte, das schon so lange vorher als bürgerliche Gemeinde bestimmte Grenzen gehabt haben muss. Vielleicht muss man es so auffassen, dass er bestimmte Grenzen anwies, innerhalb deren die Mönche Erlaubnis hatten, zu wohnen, Heiligtümer zu errichten und vor dem Volke (53) zu predigen, und dass das so angewiesene Gebiet einfach die Stadt oder das Dorf mit den zugehörigen Grundstücken war. Durch eine kirchliche Handlung wird ein solches Terrain zu einem Felde für die Wirksamkeit der Brüderschaft, zu einem Kirchspiele geweiht. In jedem Falle ist es genügend ersichtlich, dass die Festsetzung von Landgemeinden oder Marken als Vorbild für die Stiftung von Sprengeln gedient hat. Schon das Wort *sîmâ* genügt, uns hiervon zu überzeugen.*)

Die von einem Machthaber den Geistlichen gegebene Erlaubnis, irgendwo ein Kirchspiel einzurichten, schliesst nicht in sich, dass ihnen zugleich Bauplätze abgetreten werden. Diese, sowie die darauf gestifteten Gebäude, wurden von den Eigentümern,

---

erzählt. In einem folgenden Kapitel 19, 20 wird die Stiftung des Tishyârâma einem anderen Tishya, der mehr als hundert Jahre später lebte, zugeschrieben. Fa Hian beschreibt eine Schenkung in *Travels* p 161.

*) *sîmâ* ist die Mark, der Dorf- oder Gemeindegrund; das Wort ist aus dem Sanskrit in das Altjavanesische und in das Balinesische übergegangen.

in vielen Fällen den Fürsten selbst, geschenkt;*) in anderen von besonderen Personen, welche in die Fussstapfen von Anâthapiṇḍika und Viçâkhâ zu treten wünschten. Unter den frommen Gebern kamen selbst Mönche und Nonnen vor.**) Wie es möglich ist, dass Leute, die ausser den acht notwendigen Dingen und einigen anderen unbedeutenden Gegenständen, kein Eigentum besitzen dürfen, Klöster, Tempel, Kirchen etc. bauen lassen, ist ein Rätsel, das wir nicht zu lösen vermögen. Man kann nicht behaupten, dass erst später, in Zeiten der Verschlechterung, der Besitz von irdischen Gütern mit den Gelübden eines Asketen vereinbar gehalten wurde, denn die fraglichen Fälle von Freigebigkeit kommen in der hl. Schrift vor. Durch die Annahme, dass eine reiche Person nicht vor, sondern nach der Weihe zum Mönche oder zur Nonne seine oder ihre Habe zu Nutz und Frommen eines Klosters etc. hergibt, kann man der Schwierigkeit entgehen, aber sie nicht aus dem Wege räumen.

Auf dem Boden der ceilonesischen Vihâra's steht meistens ein kleiner heidnischer Tempel. Die zu demselben gehörigen Priester oder Tempeldiener, Kapuwa genannt, unterscheiden sich in ihrer Kleidung nicht von der gewöhnlichen Bevölkerung. (54) Man sagt, dass ihre Anrufungen oder Gebete in Sanskrit abgefasst seien.***) Zuweilen trifft man einen Vihâra und ein heidnisches Heiligtum unter demselben Dache an, wie z. B. das Lankâtilaka bei Kandy. Dass auf dem Festlande von Indien der Brahmanismus die herrschende Religion war, Götzentempel bei den Vihâra's gleichsam in

*) In der Hauptsache ist, was Fa Hian sagt, richtig: „Seit Buddha's Nirvâṇa haben die Fürsten und Edlen Vihâra's für die Geistlichkeit errichtet und sie ausgestattet mit Ländereien, Gärten, Häusern, Arbeitern und Ochsen um das Land zu bebauen." *Travels of Fah Hian* p 55.

**) Mahâvagga 3, 15, 13.

***) Hardy E. M. 201.

ihrem Schatten standen, wissen wir aus einem Berichte von Hiuen Thsang.*) Nicht weit von Çrâvastî war ein Vihâra, in dessen Nähe gegen Osten ein heidnischer Tempel errichtet war. „Wenn die aufgehende Sonne ihr Licht verbreitet, erreicht der Schatten des Tempels den Vihâra nicht; doch wenn sie ihre letzten Strahlen beim Untergehen entsendet, bedeckt der Schatten des Vihâra den Tempel“, sagt der Pilger. Auch sonst sind genug Beweise von dem guten Einverständnisse zwischen den verschiedenen Sekten bekannt, namentlich von Java und Kambodja in Hinterindien in früher Zeit und in Bali noch heutzutage. Besondere Beachtung verdient eine altjavanesische königliche Schenkungsurkunde aus dem Jahre 782 Çaka (860 n. Chr.), die Bestimmungen über die Errichtung eines Buddhatempels und das damit verbundene jährliche Fest, sowie über die für ein Heiligtum Çiva's und der Durgâ auszuscheidende Grundstücke nebst Anweisung des Brahmanen, der letzteres Heiligtum einweihen soll, enthält.**)

Der Umfang und die Zahl der Insassen der Sañghârâma's ist begreiflicherweise immer sehr ungleich gewesen. Es gab Häuser, in denen kaum zehn Brüder wohnten, während die grösseren geistlichen Stifter einige 1000 und mehr beherbergten. Und so ist es noch heute. In Tibet gibt es Klöster, die einige 1000 Mönche beherbergen. Bei Lhassa ist ein solches Institut, dessen Insassenzahl auf 16000 geschätzt wird. Zur Zeit als Fa Hian Ceilon besuchte, waren in einem dieser Stifter auf dem Abhayagiri bei Anurâdhapura 5000 Geistliche, und in dem Mahâvihâra (55) 3000, und in einem dritten, vermutlich bei Mahintale, 2000.***) In dem weit

*) *Voy. des Pil.* B. II, 204.

**) Verslagen en Meded. der Kon. Akademie van Wetenschappen X, 82 (2e reeks).

***) *Travels of Fah Hian* 151, 158 fg. Der Uebersetzer

berühmten, eigentlich aus einer Gruppe von Klöstern bestehenden Kloster von Nâlanda fand Hiuen Thsang insgesamt mehr als 10000 Brüder, in dem von Mṛigavana bei Benares 1500, während die gesamte Belegschaft der 12 Häuser von Mathurâ die Zahl von 3000 nicht überschritt. Mittlerer Grösse waren die 100 Klöster bei Kanauj mit einer Gesamtinsassenzahl von 10000.

Die zuverlässigsten Berichte über den Zustand der Klöster im Anfange des Mittelalters haben wir den chinesischen Pilgern zu verdanken. Im 7. Jahrhundert verdiente unter allen Sañghârâma's das von Nâlanda die Krone. Die dort ansässigen Brüder waren alle Anhänger des Mahâyâna und in vollständiger Uebereinstimmung mit der Richtung dieser Schule mehr Klostergelehrte als dürftige Bettelmönche. Die ganze Einrichtung war derart, dass man eher von einer buddhistischen Universität sprechen könnte, deren Internen mit den Fellows und Tutors der englischen Hochschulen und die Externen mit den Studenten zu vergleichen wären. Man studirte in Nâlanda nicht nur die buddhistische heilige Schrift, sondern auch die heiligen Bücher der Brahmanen und weltliche Wissenschaften, wie Mathematik, Logik und Medicin. Der Upâdhyâya oder Rektor Çilabhadra, ein ehrwürdiger Greis von makellosem Lebenswandel, war der allergelehrteste; aber es gab noch viele andere Brüder, die als Gelehrte bedeutend waren; zehn unter ihnen, Hiuen Thsang mitgerechnet, waren im stande, 50 religiöse und wissenschaftliche Werke zu erklären;

---

bemerkt über den Mahâvihâra, dass das Gebäude „is enclosed by a wall forming a rectangle of 115 yards by 72. There is a gate and a small entrance lodge, about the middle of the wall, to which some steps lead. The angles of these steps are still in perfect preservation . . . . a few priests are still attached to the temple, but they seem poor and their establishments altogether paltry.“

500 kannten gründlich 30 solcher Bücher und wohl 1000 hatten sich mit 20 Werken vertraut gemacht. 100 Lehrstühle wurden täglich von Lehrern der verschiedenen Fächer eingenommen, und wissbegierige Schüler folgten eifrig ihrem Unterrichte.

(56) Die Geistlichen von Nâlanda zeichneten sich nicht nur durch ihre Gelehrsamkeit aus, sie waren auch tugendsam. Unter ihnen walteten strenge Sitten ob, so dass während der 700 Jahre, die das Kloster bestanden hatte, niemand in irgend etwas die Regeln der Disciplin übertreten hatte. Der König gab stets Beweise seiner Achtung und Ehrerbietung und hatte den Ertrag von 100 Städten für den Unterhalt der Geistlichen bestimmt. Regelmässig brachten 200 Familien in jeder Stadt*) täglich etliche Centner Reis, Butter und Milch.**) Demzufolge brauchten die Studenten nicht mehr zu betteln, sie erhielten ohne Mühe die vier durchaus nötigen Dinge: Kleidung, Nahrung, ein Lager und Arzneien. Der Freigebigkeit des Königs hatten sie in erster Linie ihre Fortschritte, das Studium und ihren glänzenden Erfolg zu verdanken.***)

Im allgemeinen hatten die irgendwo ansässigen Geistlichen (*âvâsika's*) ein sorgenfreies Leben. „In reichlicher Weise", so bezeugt Fa Hian†), „versieht man sie mit Zimmern, Kleidern, Nahrung, Trank und Kleidungsstücken. So ist es überall. Ihrerseits beschäftigen sich die Geistlichen mit Werken der Barmherzigkeit, dem Aufsagen der heiligen Schrift und mit

---

*) Das ist entweder unrichtig übersetzt oder Uebertreibung.

**) Weder Butter noch Milch darf der wahre Çâkya-Sohn geniessen. Doch bei der ganzen Beschreibung dürfen wir nicht vergessen, dass die Mahâyânisten kaum noch als Asketen zu betrachten sind.

***) *Voy. des Pil.* B. I, 151, III, 45.

†) *Travels* 56.

frommer Meditation. Wenn ein fremder Geistlicher zu ihnen kommt, gehen die Senioren ihm entgegen, um ihn zu empfangen, und geleiten ihn nach innen, indem sie ihm sein Kleid und Bettelnapf tragen. Darauf bieten sie ihm Wasser an, um die Füsse zu waschen, und machen ein Mahl ausser der gewöhnlichen Zeit für ihn zurecht. Wenn der Gast ein wenig ausgeruht ist, fragen sie ihn nach seiner Anciennität, um ihm nach derselben ein Zimmer mit dem Nötigen anzuweisen, alles in Uebereinstimmung mit den Vorschriften des Gesetzes." Die hier gemeinten Vorschriften sind diejenigen, welche der Buddha betreffs des Empfanges von Mönchen, die von anderswoher kommen, gegeben hat. Wie sich die Ansässigen beim Empfange von Gästen zu betragen und welche Regeln dieselben ihrerseits (57) zu beobachten haben, ist bis in das geringfügigste Detail von dem Meister festgesetzt worden.*)

An der Spitze eines geistlichen Stiftes steht ein Abt, oder besser gesagt, ein Direktor, Upâdhyâya oder Nâyaka, auch Mahânâyaka d. h. Hauptleiter. Beide Ausdrücke waren und sind zum Teile noch gleich üblich auf Ceilon und auf dem Festlande von Indien. Die ehrenvolle Stelle, die der Direktor einnimmt, hat er entweder dem Vertrauen seiner Mit-

*) Cullavagga 8, 2 und 1; u. a, wird vorgeschrieben, wie der Ankömmling seine Füsse waschen muss, und zwar so, dass er mit der einen Hand das Wasser ausgiesst und mit der anderen die Füsse wäscht; wie er die Sandalen oder Schuhe putzen muss; er muss fragen, ob das Zimmer, das er bekommen soll, besetzt ist oder nicht; fragen, wo er ohne Anstand gehen darf und wo nicht; welche Familien zur Kirche gehören; wo das Staatszimmer ist, wo das Pissoir; wo er Trinkwasser und Nahrung bekommen kann; wie spät man auszugehen und wie spät nach Hause zu kommen pflegt, und andere vortreffliche Lehren, wie man sie einem jungen Menschen gibt, der auswärts wohnen soll, aber von denen es lächerlich wäre, zu behaupten, dass nur ein Prophet sie hätte offenbaren können.

brüder, oder, wie es jetzt gewöhnlich in Barma der Fall ist, dem Stifter des Klosters oder dem Herrn der Collation *) zu verdanken. Als Unterdirektor wurde nach Hiuen Thsang eine schriftkundige Person gewählt, die mit der Verwaltung der Angelegenheiten des Klosters beauftragt und deshalb von den Mönchspflichten entbunden war. Er scheint identisch zu sein mit dem *karmâcârya*, auch einfach *âcârya* genannt, der als Sprecher bei der Mönchsweihe auftritt. Er ist der Redner und zugleich der Ceremonienmeister, welches letzteres eine wörtliche Uebersetzung von *karmâcârya* ist.**)

Eine geregelte Rangordnung ausser derjenigen, welche von der Anciennität und dem Masse der Kenntnisse abhängt, bestand in den indischen Klöstern ebensowenig, wie jetzt auf Ceilon. Um Unterdirektor zu werden, musste man eine der grossen Abteilungen der hl. Schrift auslegen können; jemand, der in zwei Abteilungen erfahren war, bekam die Besoldung (?) eines Oberen; die Kenntnis von 3, 4, 5, 6 Abteilungen verlieh nach einander den Anspruch (58) auf das Halten von gewöhnlichen Dienstboten, Bedienung durch „Reine“ ***), Fahren in einem von Elephanten gezogenen Wagen, und endlich auf ein zahlreiches Gefolge. Dies alles steht im offenen Widerspruche mit Buchstabe und Geist der Disciplin.

Die Dienstboten, die Arbeiter und das übrige Personal, welches zu frommen Stiftern gehörte, war

---

*) Bigandet II, 266.

**) Stan. Julien sagt, dass der Titel des Unterdirektors im Sanskrit *karmadâna* ist. (*Voy. des Pèl.* B. I, 143; II, 78); solch ein Wort ist uns nicht bekannt geworden.

***) Stan. Julien *Voy.* II, 78 erklärt „Reine“ mit Brahmanen; das ist unzulässig, erstens weil der indische Sprachgebrauch nicht ausschliesslich Brahmanen „rein“ nennt; zweitens weil Brahmanen nicht dienen dürfen; sie dienen nicht einmal dem Könige, ohne ihren Rang zu verlieren, geschweige denn einem Mönche.

zuweilen sehr zahlreich. In einer Inschrift zu Mahintale auf Ceilon werden mehr als 100 zu dem Heiligtum gehörende Personen besonders aufgeführt, darunter ein Sekretär, Kassirer, Doktor, Chirurg, Färber, 12 Köche, 12 Dachdecker, 10 Zimmerleute, 6 Fuhrleute, 2 Gärtner (die monatlich 200 Lotusblumen zu liefern hatten) und 24 Dienstboten.*) Durchaus nicht alle Mönche wohnten in Klöstern; selbst während der Blütezeit dieser Einrichtungen, soweit Vorderindien und Ceilon in Betracht kommen, gab es nach dem Zeugnisse des Hiuen Thsang vielleicht ebensoviel Mönche, die ausserhalb des Klosters lebten, als in demselben. Die alleinlebenden Geistlichen waren teils Eremiten oder Einsiedler, teils Dorfgeistliche.

---

3) Nahrung und Arznei.

Art. 39, Tit. 5 des kanonischen Grundgesetzes der Çâkya's sagt: „Wenn ein Geistlicher, ohne krank zu sein, für sich selbst verlangt und geniesst Leckereien, als da sind: Ghee, Butter, Oel, Honig, Zucker, Fisch, Fleisch, Milch und Molken, so ist das eine Sünde, die gesühnt werden muss (durch die Beichte)." Wie lässt sich hiermit vereinigen, dass der Buddha, wie wir gesehen haben**), den Antrag Devadatta's, die Enthaltung von animalischer (59) Nahrung zum Gesetz für die Mönche zu erheben, zurückweist? Der Genuss von Fisch und Fleisch wird von dem Meister gestattet; zwar wird an die Erlaubnis eine unverständliche Bedingung geknüpft, aber in dieser Bedingung wird der Fall von Krankheit nicht berührt.

Die Ursache dieses Widerspruches ist nicht schwer

---

*) Hardy E. M. 310.
**) 1. Band 236 fg.

aufzufinden. Erstens charakterisirt sich der Sangha eben dadurch, dass er unter dem Scheine eines Systems in den scholastischsten Formen thatsächlich der Systemlosigkeit huldigt und sie als den Gipfel der Weisheit betrachtet; zweitens gibt uns die dogmatische pseudo-historische Erklärung des angezogenen Artikels des Reglements*) noch einen anderen Schlüssel an die Hand. Es wird dort erzählt, dass die unermüdlichen Sechs einstmals Leckereien für sich erbaten und genossen. Das Publikum war darüber sehr entrüstet und konnte gar nicht begreifen, wie die Çâkya-Söhne, wie Asketen so etwas thun könnten. Als die mehr gesitteten unter den Brüdern die Menschen so klagen hörten, erzählten sie den Vorfall dem Herrn, der als getreues Echo der öffentlichen Meinung über das Vorgefallene seine höchste Unzufriedenheit aussprach und darauf genannten Artikel erliess. Nun geht aus allerlei Anzeichen hervor, dass die Inder im Verlaufe der Zeit, je länger um so mehr, etwas Verdienstliches darin gesehen haben, die ziemlich strengen Speisevorschriften der Brahmanen zu befolgen, selbst wenn sie zu einer Kaste gehörten, für welche diese Speisegesetze durchaus nicht bestimmt waren. Ja sie sind selbst so weit gekommen, dass sie diese Bestimmungen nicht streng genug fanden und den Vorzug denjenigen Vorschriften gaben, die ausschliesslich für Eremiten oder andere Asketen bestimmt waren. Der Brahmane darf allerdings Fleisch und Fisch geniessen, abgesehen von ausdrücklich festgesetzten Ausnahmen**); der Asket dagegen hat sich des Fleisches und Honigs gänzlich zu enthalten.***) Das Prâti-

*) Suttavibhanga, Part. II, p 87 (in Prof. Oldenberg's Ausgabe).

**) Gautama 17, 27—38; Âpastamba I, 5, 17, 29 flg. *Manu* 5, 27.

***) *Manu* 6, 14; vergl. Âpastamba II, 9, 22, 2; eine einzige Ausnahme zugelassen Gautama 3, 31.

moksha verbietet gleichfalls den Genuss von Fleisch und Honig, woraus man schliessen kann, dass zur Zeit der Redaktion dieses Reglements Asketen, die nicht hinter der Mode zurückbleiben, und als Ârya's betrachtet werden wollten, (60) dem Genusse genannter Speisen entsagen mussten; sonst würden die Menschen darüber ein Gerede gemacht haben. Diese Enthaltung von Milch stempelt den Çâkya-Sohn zu einem strengeren Asketen, als der brahmanische ist.*)

Die Inder selbst geben zu, dass der spärliche Genuss von Fleischspeisen oder auch die vollständige Enthaltung von denselben erst im eisernen Zeitalter oder, wie die Buddhisten sich ausdrücken würden, nach dem Nirvâṇa des Buddha in Schwang gekommen ist. In den alten Gedichten und Gesetzbüchern kommen eine Anzahl von Erzählungen oder Legenden von Heiligen vor, die nicht nur allerlei Fleisch assen, sondern auch selbst Tiere schlachteten.**) Die noch ältere vedische Epoche, in welcher Tieropfer zum Cultus gehörten, kann füglich ganz ausser Betracht gelassen werden. Es ist daher durchaus nicht zu verwundern, dass der Buddha Schweinefleisch ass und *ipso facto* zeigte, dass er selbst kein Buddhist sei: diese Mahlzeit fand statt vor dem Nirvâṇa, vor dem Anfange des Weltzeitalters, in dem wir leben, in den Tagen, als der Seher Agastya das Meer austrank, Hercules bei Admetus als Gast übermässig gierig ass, Lykaon dem Jupiter Menschenfleisch vorsetzte, kurzum im Jahre 0.

Thatsächlich haben sich die Çâkya-Söhne hinsichtlich animalischer Nahrung dem Landesgebrauch

*) Unter Askese (*tapas*) versteht der Brahmane: keusch zu leben, die Wahrheit zu reden, dreimal täglich zu baden, das Tragen von nassen Kleidern, auf dem Boden zu schlafen und Fasten, Gautama 19, 15.

**) Besonders merkwürdig ist die Berufung auf den Seher Agasti (der Stern Canopus) in *Manu* 5, 22.

anbequemt, obschon sie mitleidig von Natur sind. In dem frommen Barma essen die Mönche Fleisch, doch entschuldigen sie sich mit der Behauptung, dass die Sünde des Tötens von Tieren nicht sie selbst, sondern die Schlächter treffe; dass es ihre Pflicht ist, diese Schlächter von der sündhaften Handlung abzuhalten, sagen sie nicht dabei.*) Auf Ceilon klagen die Laien darüber, dass die Geistlichen so strenge im Verschmähen von Fleisch und (61) Curry, sowie von Gemüsen seien.**) Auf Bali unterscheiden sich die Buddhisten von den Çivaïten unter anderem dadurch, dass sie allerlei Speisen geniessen, während die letzteren sich mehr oder minder an die indischen Gewohnheiten halten. Es ist aller Grund vorhanden, zu vermuten, dass die strenge Bestimmung des Reglements der Zucht aus dem Streben hervorging, der starken Concurrenz***) mit den verabscheuten und gefürchteten Jaina's ein Paroli zu bieten. Denn diese treiben, wie

*) Bigandet II, 294. Eine andere Theorie hörten wir aus dem Munde zweier ziemlich gebildeter Barmanen, die einige Zeit in Europa zugebracht hatten. Auf die Frage, wie ihre Landsleute im allgemeinen über den Genuss animalischer Nahrung dächten, lautete die Antwort: Wir dürfen allerdings Fleisch und Fisch essen, wenn wir uns nur stets vor Augen halten, wie sündhaft es ist, dies zu thun. Es muss hinzugefügt werden, dass diese Barmanen Laien und daher nicht verpflichtet waren, die Speisegesetze der Geistlichen zu halten.

**) Hardy E. M. 92.

***) Die Concurrenz war besonders heftig zu Vaiçâlî und es wird wohl kein Zufall sein, dass der Name dieser Stadt jedesmal in den Vordergrund tritt, wenn von Zwistigkeiten unter den Brüdern oder mit Ketzern (natürlich nicht Brahmanen) über das Bewahren von Salz, das Essen ausser der Zeit, den Genuss von Molken und dergleichen Punkte asketischen Lebens die Rede ist. (Anmerkung des Uebersetzers: In der Nähe von Vaiçâlî wohnten die Jñâtika's, zu welchen Clan Mahâvîra gehörte; ebendort lag auch Koṭiggâma, das Kuṇḍagrâma der Jaina's, Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellschaft 34 p. 187.

man weiss, die Beschützung lebender Wesen bis zum Unsinn. Wenn einer dieser lästigen Rivalen den Çâkya-Söhnen den Vorwurf machte, dass in dem Weihgelübde des jungen Mönches Fisch, Fleisch, Butter etc. mit dem allzugelinden Ausdrucke „Ueberfluss" belegt würde, dann konnte der Kritiker auf die Vorschrift des Prâtimoksha verwiesen werden. Von diesem Panzer der makellosesten Asketentugend mussten die giftigen Pfeile aller Angreifer abprallen. Augenscheinlich in sich selbst begründet, ausser irgend welcher Verbindung mit dem Reglement der Zucht oder mit dem bei der Weihe abgelegten Gelübde oder mit der Beschlussfassung betreffs der Forderungen Devadatta's steht das Verbot, dass die Mönche kein Menschenfleisch essen dürfen. Diese Vorschrift hat noch den Vorzug, überraschend neu zu scheinen. Aus der Geschichte, die zur Rechtfertigung dieses Gebotes ersonnen wurde, geht aufs deutlichste auch für denjenigen, der es früher nicht wusste, hervor, dass Menschenfleisch durchaus kein täglicher Leckerbissen der Inder war, und dass es nur ein einziges Mal einem kranken Mönche ohne dessen Schuld auf die unmöglichste Weise als Arznei eingegeben worden war. Die Geschichte*) ist so gelungen und eigentümlich, dass es schade wäre, sie mit Stillschweigen zu übergehen.

Einstmals, als der Herr sich zu Benares befand, lebte dort ein frommes Ehepaar, Suppiyo und Suppiyâ, demütige Diener der Kirche, die (62) sich durch Freigebigkeit und gute Werke auszeichneten. Als einmal Suppiyâ nach dem Kloster gegangen war, um, von Zelle zu Zelle gehend, zu erkunden, ob kranke Brüder da wären, und ob sie einigen derselben mit Leckerbissen und Arzneien dienen könnte, traf es sich, dass einer der Mönche ein Abführmittel einge-

*) Mahâvagga 6, 23.

nommen hatte. Derselbe sagte zu ihr: „Schwester*), ich habe ein Abführmittel eingenommen, und nun habe ich ein Mittel nötig, um die zu starke Wirkung desselben zu hemmen.“ „„Gut, ehrwürdiger Herr, es soll euch besorgt werden.““ Nach diesen Worten ging die fromme Frau nach Hause und sandte sofort einen ihrer Bedienten aus, um zu sehen, ob irgendwo Fleisch zu bekommen wäre. Der Mann lief ganz Benares ab, aber fand keine Gelegenheit Fleisch zu bekommen. Er kehrte unverrichteter Dinge nach Hause zurück und sagte: „Gnädige Frau, es ist nirgends Fleisch zu bekommen, es darf heute nicht geschlachtet werden.“**) Da dachte die barmherzige Suppiyâ für sich: Wenn der kranke Bruder kein Mittel bekommt, um die allzustarke Wirkung des Abführmittels zu hemmen, wird er noch schlimmer werden, ja vielleicht sterben, und es würde doch nicht schön von mir sein, etwas, was ich gelobt habe, nicht zu besorgen. Sie fasste dann einen klugen Entschluss, ergriff ein Messer, schnitt ein Stück Fleisch aus ihrem Schenkel und gab es ihrer Dienerin mit den Worten: „Sieh, du musst dieses Fleisch nach dem Kloster X bringen und einem kranken Mönche, den du dort finden wirst, geben; wenn jemand nach mir fragt, so sage, ich sei unwohl.“ Bei diesen Worten hielt sie ihren Schenkel mit dem Kleide bedeckt, ging in ihre Kammer und legte sich auf ein Bett nieder. Unterdessen kam Suppiyo nach Hause, und als er seine Frau nicht sah, fragte er eine Magd: „Wo ist Suppiyâ?“ „„Sie liegt im inneren Gemache zu Bette, Herr,““ war die Antwort. Sofort begab sich Suppiyo

---

*) Mit „Schwester“ reden die Mönche jede Frau an.

**) In einem der Edicte von Açoka und zwar in mehr als einer Recension wird bestimmt, an welchen Tagen kein Fisch getötet und gekauft werden darf, und an welchen Tagen keine anderen Tiere getötet werden dürfen; Cunningham *Corp. Inscr.* T. XXI.

nach dem Gemache und sagte zu seiner Frau: „Warum liegst du zu Bette?" — „„Ich bin nicht wohl."" — „Was fehlt dir?" — Da erzählte sie ihrem Ehegatten, was (63) sich zugetragen hatte. Eine selige Verzückung ergriff Suppiyo, als er die rührende Geschichte hörte. „Wie seltsam, wie bewunderungswürdig", rief er aus, „was für einen unübertrefflichen Glauben muss Suppiyâ besitzen, dass sie ihr eigenes Fleisch so zum Opfer bringt! Was gibt es, das so jemand nicht aufopfern würde?" Erfreut begab er sich zu dem Herrn, und nachdem er denselben gegrüsst und in gemessener Entfernung von ihm Platz genommen hatte, lud er ihn mit der Congregation der Mönche auf den folgenden Tag zum Essen ein. Die Einladung wurde angenommen, und Suppiyo eilte nach Austausch der gewöhnlichen Anstandsformen wieder nach Hause. Anderen Tages liess er am frühen Morgen die köstlichsten Speisen bereiten und liess dann dem Meister mitteilen, dass die Mahlzeit bereitet sei. Als der Tathâgata, am Hause des Suppiyo angekommen, mit seinen Schülern Platz genommen hatte, kam der Gastgeber, um ihn zu bewillkommenen; aber die Frau des Hauses erschien nicht. Dies veranlasste den Buddha zu fragen: „Wo ist Suppiyâ?" — „„Sie ist unwohl, Herr,"" war die Antwort. — „Lass sie hierhin kommen." — „„Sie kann nicht, Herr."" — „Lass sie dann hierhin tragen", sagte der Meister. Der Gastgeber liess nun, um dem ausgesprochenen Wunsche des Buddha zu genügen, seine Frau holen. Kaum war sie in das Zimmer gebracht und hatte den Anblick des Herrn genossen, so war die klaffende Wunde mit Haut und Haar geheilt. Die Eheleute konnten keine genügend starken Worte finden, um ihre Verwunderung über die Zaubermacht des Tathâgata auszudrücken. In freudiger Entzückung bediente sie eigenhändig die Congregation, deren Haupt der Buddha ist, und setzte sich erst, nach-

dem die Mahlzeit vorüber war, bescheiden in einiger Entfernung nieder. Nachdem der Buddha den Wirt und die Wirtin mit einer passenden Ansprache erfreut hatte, erhob er sich von seinem Sitze und ging weg. Durch diesen Vorfall wurde der Meister veranlasst, die Mönche zu einer Versammlung zu berufen und zu fragen: „Wer von euch, Mönche, hat von der frommen Suppiyâ Fleisch verlangt?" Der bewusste kranke Mönch sagte: „„Ich, Herr."" „Hast du das dir gebrachte Fleisch gegessen, Mönch?" fragte der Meister weiter. „„Jawohl, Herr,"" war die Antwort. „Hast du wohl darauf geachtet, was es war?" „„Das habe ich nicht, Herr."" Da schalt (64) ihn der Tathâgata und sagte: „Wie kannst du doch, Thor, der du bist, so unachtsam Fleisch essen? Du hast Menschenfleisch gegessen, Thor. So etwas ist nicht geeignet, die Feinde des Glaubens günstig für denselben zu stimmen, Thor." Nachdem er dem Mönche diesen Tadel erteilt hatte, richtete er das Wort an die Versammlung und sagte: „Es gibt so gläubige und fromme Menschen, Mönche, die selbst ihr eigenes Fleisch als Opfer anbieten. Ihr dürft kein Menschenfleisch essen, Mönche. Wer das thut, macht sich einer groben Uebertretung schuldig. Ihr dürft auch nichts essen, ohne wohl darauf zu achten, was es ist, Mönche. Wer das thut, macht sich einer Uebertretung schuldig."

Diejenigen, die an die historische Unfehlbarkeit der kanonischen Schriften glauben, werden in dieser Erzählung nichts anderes sehen, als einen ziemlich überflüssigen Beweis dafür, dass die Mönche ebensowenig wie ihre Landsleute und Zeitgenossen mit ihrem Wissen und Willen sich des Essens von Menschenfleisch schuldig machten. Ferner ist der Tadel, der jemand erteilt wurde, weil er unwissend gesündigt hatte, im Widerspruche mit der Beschlussfassung in Sachen der Forderung des Devadatta: „Fleisch ist

erlaubt ungesehen, ungehört, unvermutet.“*) Der Mann hatte nicht die geringste Vermutung, dass er Menschenfleisch ass, und wenn er auch die Vermutung hatte, so entbehrte er der nötigen Erfahrung, um es als solches zu erkennen.**) Unmittelbar an das mitgeteilte Stück schliesst sich eine Reihe von anderen Erzählungen an, welche erklären sollen, weshalb Geistliche kein Fleisch von Elefanten, Pferden, Hunden, Schlangen, Löwen, Tigern, Panthern, Bären und Hyänen essen dürfen. Sie lauten, kurz erzählt, folgendermassen:

Einstmals in den Tagen des Buddha starben die Elefanten des Königs. (65) Die Menschen assen deren Fleisch, da gerade eine Hungersnot in dem Lande herrschte und gaben auch den Mönchen davon, als diese ihren Rundgang machten, um die tägliche Nahrung zu erbetteln. Die Menschen (es wird nicht gesagt, ob es dieselben waren, wie die Geber der Almosen), waren sehr entrüstet und konnten nicht begreifen, dass Asketen, wie die Çâkya-Söhne, Elefantenfleisch essen konnten. Elefanten waren ja doch königliches Eigentum. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass der Fürst, wenn er erfuhr, dass man

*) Siehe 1. Band p. 237.

**) König Milinda macht an einer Stelle (Mil. P. 158) den hochwürdigen Nâgasena auf zwei Aeusserungen des Herrn aufmerksam, die schnurstracks mit einander im Widerspruche stehen; die eine ist: „Unwissend sündigt man nicht“, die andere: „Wer unwissend ein lebendes Wesen tötet, begeht eine grosse Sünde“. Der Kirchenvater räumt in seiner gewöhnlichen rabulistischen Weise dadurch den Widerspruch aus dem Wege, dass er sagt: „Es ist ein Unterschied zu machen, König; man kann sündigen ohne Absicht und man kann sündigen nicht ohne Absicht; von der Sünde ohne Absicht, o König, hat der Herr gesagt: Unwissend sündigt man nicht.“ Der Hindu muss, wenn er unwissend verbotene Speisen genossen hat, durch strenges Fasten Busse thun, damit er lerne vorsichtig zu sein. Manu 5, 20.

das Fleisch seiner toten Elephanten gegessen hatte, sehr missvergnügt werden würde. Man teilte die Sache dem Meister mit, der darauf erklärte: „Elefantenfleisch darf nicht gegessen werden, Mönche; wer es thut, macht sich einer Uebertretung schuldig."

Zu dieser Zeit starben Pferde des Königs. Es folgt dann wörtlich dieselbe Erzählung.

Einstmals, als eine Hungersnot herrschte, assen die Menschen Hundefleisch und gaben davon den Mönchen mit. Die Leute entsetzten sich darüber und konnten gar nicht begreifen, dass die Çâkya-Söhne, dass Asketen so widerliche Nahrung wie Hundefleisch geniessen könnten. Die Angelegenheit wurde vor den Herrn gebracht; er stimmt mit der öffentlichen Meinung überein und verbietet den Mönchen, Hundefleisch zu essen.

Um dieselbe Zeit und unter denselben Umständen wurde Schlangenfleisch gegessen und als Almosen dargeboten. Das Publikum unterliess nicht, seinen Widerwillen zu erkennen zu geben. Es kam jedoch noch etwas hinzu. Supassa *), der König der Nâga's, begab sich zu dem Herrn und bat ihn auf die ehrerbietigste Weise, dass er geruhen möchte, den Genuss von Schlangenfleisch zu verbieten, da unter den Nâga's viele ungläubig, ja dem Glauben entschieden feindlich gesinnt wären; diese könnten einmal den Geistlichen, die nicht auf ihrer Hut wären **), ein Leid thun. Nachdem der Fürst der Schlangen seine Bitte vorgetragen und von dem Herrn durch eine Ansprache erfreut worden war, entfernte er sich (66) unter den Beweisen der tiefsten Ehrfurcht. Dieser Vorfall veranlasste den Meister, die Mönche zusammenzurufen

---

*) Die Sanskritform ist vermutlich Supaçya, scharf sehend.

**) Die dunkeln Wolken sind die Feinde des Sonnenlichtes; doch es giebt auch helle, weisse Wolken.

und ihnen zu verbieten, Schlangenfleisch*) zu geniessen.

In diesen Tagen wurde von einigen Jägern ein Löwe getötet. Sie assen das Fleisch und gaben davon den Geistlichen mit. Als dieselben nun nach Genuss dieses Fleisches in einem Walde wandelten, witterten die Löwen das gegessene Löwenfleisch und gingen auf sie los. Man meldete die Sache dem Herrn, der auf das Vorgefallene hin verordnete, dass die Mönche kein Löwenfleisch essen dürften. Dann folgt schliesslich *mutatis mutandis* dasselbe bezüglich der Tiger, Panther, Bären und Hyänen.

In den Gesetzbüchern der Inder gilt als allgemeine Regel, dass Tiere, die zu der Klasse der fünfzehigen gehören, nicht zu geniessen sind, abgesehen von bestimmten Ausnahmen.**) Nun giebt es eine scholastische Regel der Interpretation von Gesetzen, welche Patañjali, derselbe, den wir schon als Verfasser eines Compendiums des Yoga kennen gelernt haben, in seinem ausführlichen Commentar zu Pāṇini behandelt.***) Er drückt sich dort folgendermassen aus: „Aus der Bestimmung dessen, was gegessen werden darf, erkennt man, was als nicht zu geniessen

*) Man könnte sagen, dass Fleisch von Elefanten, Pferden, Schlangen u. s. w. unter der allgemeinen Bezeichnung „Fleisch" einbegriffen sei, und dass daher das Fleischverbot im allgemeinen auch das Verbot von Elefantenfleisch etc. in sich schloss. Aber die Regeln des gewöhnlichen Menschenverstandes finden keine Anwendung auf die höhere Philosophie, buddhistische oder dergleichen.

**) Fünf sind ausgenommen in Yājñavalkya I, 177, nämlich Hasen, Schildkröten, Leguanen, Igel und Stachelschweine. Sechs in Manu 5, 18 und Gautama 17, 27, nämlich die genannten und das Nashorn; dieselben mit Hinzufügung eines noch unbekannten Tieres Āpastamba 1, 5, 17, 37.

***) Einleitung Fol. 10 a. Ausgabe von Benares.

verboten ist; z. B. wenn gesagt wird, „fünf Arten*) sind nicht zu essen", dann erkennt man, dass andere Arten gegessen werden dürfen. Umgekehrt wird durch das Verbot einer besonderen Art, als ungeniessbar, bestimmt, was gegessen werden darf; z. B. wenn gesagt wird, „das zahme Schwein darf nicht gegessen werden, dann erkennt man, dass wilde Schweine gegessen werden dürfen". Mit Benutzung dieser Regel (67) scheinen die Buddhasöhne eine alte Vorschrift in ein neues Gewand gekleidet zu haben; sie haben einige fünfzehige Tiere ausdrücklich als verboten aufgeführt. Was Schlangen, Pferde und Elephanten betrifft, so gilt deren Fleisch auch bei den Hindus für verboten. Wilde und Cāṇḍāla's dürfen es geniessen, sie werden jedoch als ausserhalb der Gesellschaft stehend, also für gesetzlos angesehen. Die Leute, welche so unwillig darüber waren, dass die Mönche das Fleisch von solchen Tieren assen, und deren Ansicht so vollständig von dem Buddha getheilt wurde, waren offenbar Hindus. Es wäre wohl das einfachste gewesen, wenn die Verfasser der kanonischen Schriften gesagt hätten: „Wir Çākya-Söhne beeifern uns, den allgemein angenommenen Landesbrauch zu befolgen." Aber auf diese Weise würden sie keine dicken Bücher mit scheinbar neuem Inhalt zu stande gebracht haben. Die Buddhisten halten Ausführlichkeit und Weitschweifigkeit für einen grossen Vorzug. In wiefern aus diesem eigentümlichen Geschmacke Folgerungen gezogen werden können hinsichtlich der Periode der indischen Geschichte, in der die kanonischen Schriften abgefasst sind, wird später einen Punkt der Untersuchung abgeben.

Die tägliche Nahrung eines Mönches muss er sich durch eigene Anstrengung verschaffen. Dies muss man in buddhistischem Sinne auffassen, denn sonst

---

*) Die Zahl stimmt überein mit der in Yājñavalkya a. a. O.

würde man vielleicht unter eigener Anstrengung Handarbeit oder geistliche Handlungen, nicht den täglichen Bettelrundgang verstehen. Der Mönch darf nicht mit Worten um ein Almosen bitten, wie z. B. Brahmacârin's thun; da ein jeder, der ihn morgens mit dem Bettelnapfe sieht, weiss, was die Glocke geschlagen hat, so kann man den Çâkya-Sohn mit vollstem Rechte einen Bettler nennen: er bettelt im Geiste. Einige sind mit dem griechischen Dichter der Meinung, dass es nicht so sehr darauf ankommt, tugendhaft zu scheinen, als vielmehr es zu sein*); doch der Buddhist huldigt einem anderen Prinzip und behauptet, dass nichts daran läge, ob man ein Bettler ist oder nicht, wenn man nur den Schein vermeidet. Es ist nicht anständig, etwas geradezu zu fragen; das hat der (68) Herr, „der Obergott der Götter", selbst in folgendem prophetisch-poetischem Spruche gesagt**):

> Es betteln Verständige nicht;
> Edle rügen die Bettelei.
> Die Edlen warten schweigsam ab:
> So ist der Edlen Bettelei.

Daraus geht hervor, dass der Beruf des Mönches eben anständige Bettelei ist.

Das Aeussere des wahren Mönches muss ruhig und gelassen sein; es muss gleichsam den Frieden, der in seinem Innern herrscht, abspiegeln. Solch ein Bild wird uns in einigen klassischen Sätzen des Lalitavistara entworfen, dort, wo uns erzählt wird, wie der Bodhisattva, noch tief betrübt über die traurigen Scenen, die er gesehen hat, durch den Anblick eines Bhikshu entzückt wird, der „ruhig und gelassen, eingezogen und keusch, nicht mit stolz erhobenem Blicke, sondern züchtig vor sich hin blickend, mit Anmut in Haltung, Gang, Blicken und der Art, wie er seine

---

*) *Οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει* Aeschylus.
**) Mil. P. 230.

Kutte, Napf und Gewand trug, seines Weges ging."*)

Diese Züge des altindischen Bhikshu sind nur noch teilweise bei der ceilonesischen Geistlichkeit zu erkennen. „In beinahe allen Dörfern und Städten", sagte ein glaubwürdiger Zeuge**), „kann man häufig die Buddhasöhne sehen, wie sie mit dem Napfe in der Hand von Haus zu Haus gehen, um Nahrung zu betteln. Gewöhnlich ziehen sie des Weges in gemessenem Schritte, ohne besonders darauf zu achten, was um sie her vorgeht. Sie gehen barhäuptig und meist barfuss, in der rechten Hand tragen sie (69) einen Fächer, den sie sich in Gegenwart von Frauen vor das Gesicht halten, um das Entstehen sündhafter Gedanken zu verhindern."

Im Krankheitsfalle darf der Geistliche Ghee, Butter, Oel***), Honig und Zucker geniessen, aber nur als Arznei.†) Auch hat der Herr den medicinischen Gebrauch von fünf Fettarten erlaubt, nämlich Bärenschmalz, Fischthran, Braunfischfett, Schweineschmalz und Eselsfett; ebenso den von verschiedenen Wurzeln, die in der indischen Pharmacopie einen hervorragenden Platz einnehmen, wie Ingwer, Gelbwurz, Kalmus und Andropogon. Die Zubereitung und Darreichung von herben Abgüssen oder Theeen, aus Azadirachta etc.; der Gebrauch von heilkräftigen Blättern, Früchten,

---

*) *yugamâtraprekshin* und *yugamâtradarçin* oder *yugamâtradriç*, wie es in Caraka 1, 8 heisst, ist ein Ausdruck, welcher durchaus nicht allein auf Geistliche anwendbar ist. Bei Caraka a. a. O. wird er von einem wohlerzogenen Arzte gebraucht. Die eigentliche Bedeutung von *yugamâtra* kann sein „die Entfernung eines Joches", oder „nur ein Joch", oder „nur ein paar Fuss weit".

**) Hardy E. M. 309.

***) Suttavibhanga II, p 88 werden fünf Arten von Oel genannt: Aus Sesamum, aus Senfsamen, aus Madhuka (Bassia), aus Ricinus und aus Thran oder Fett.

†) Mahâvagga 6, 1, ffg.

Harzen; von Salz, von Pulvern, Augensalbe, selbst von rohem Fleisch und Blut, die Anwendung von Mitteln zum Einschnupfen und von Röhren, um Rauch einzusaugen*); dies alles hat der Buddha erlaubt. Ferner wendet die Heilkunde mit seiner Zustimmung folgende Mittel an: Einreibungen mit Salbe, drei Arten von Schröpfköpfen, eben so viele Arten von Schwitzbädern, Sturzbädern, Aderlassen, die Anwendung der Lanzette zur Ausschneidung von Geschwüren, ätzende Flüssigkeiten, Gurgeln, Binden, Reinigungsmittel von Wunden, ätzende Alkalien, Abführmittel, Klystier etc. Diese Aufzählung wird genügen, einigermassen eine Idee von dem Zustande der indischen Medicin in der Zeit zu geben, in welcher die kanonischen Schriften**), woraus wir diese Details schöpfen, abgefasst wurden.

---

(70)

KAPITEL IV.

Reglement des Ordens.

Das Prâtimoksha, das zweimal monatlich in einer Kapitelversammlung von mindestens vier Personen vorgetragen werden muss, ist in zehn Abteilungen oder Titel eingeteilt.

1) Vorläufige Untersuchung über die Erfordernisse zur Abhaltung einer gesetzlichen Versammlung.

2) Einleitung.

*) Das Rauchen von Pfeifen und Cigarren war bei den Indern im Altertum schon bekannt; jedoch nahmen sie andere Kräuter als Tabak. Eine ausführliche Beschreibung von Pfeifen findet sich in dem ältesten indischen Werke über Heilkunde, Caraka 1, 5.

**) Mahâvagga 6, 14.

3) Ueber die Hauptsünden, welche Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben (*parâjita-dharmâs, pârâjika-dharmâs*, Pâli *pârâjikâ dhammâ*).*)

4) Ueber Dinge, welche eine zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde (*sañghâvaçesha*, Pâli *sañghâdisesa*) zur Folge haben.**)

5) Ueber unbestimmte Fälle (*aniyata-dharma*).

6) Ueber Sachen, worauf als Strafe die Confiskation eines im Besitze des Uebertreters befindlichen Gegenstandes steht (*naissargika****), Pâli *nissaggiya pâcittiya*).

7) Ueber Sachen, für die man Busse thun muss (*prâyaççittika*, Pâli *pâcittiya*).

8) Ueber Sachen, die man beichten muss (*pratideçanîya*, Pâli *pâṭidesanîya*).

(71) 9) Ueber Sachen, die zu anständigem Betragen gehören (*çaikshya*, Pâli *sekhiya*).

10) Ueber Sachen, die bei der Entscheidung von Streitfragen zu beachten sind (*adhikaraṇaçamatha*, Pâli *adhikaraṇasamatha*).

---

*) *parâjita* bedeutet „fortgejagt", *pârâjita* Fortjagung oder Vertreibung verdienend. Der bei Minajew p 65 citirte Commentator hat nicht die leiseste Idee mehr von der Bedeutung des Wortes; der Verfasser von Suttavibhanga I, p 28 giebt auch keine Erklärung davon.

**) Die Erklärung dieser beiden Ausdrücke ist unsicher. Um sie mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, muss man annehmen, dass das Pâli-Wort *adisesa* einem Sanskrit *atiçesha* entspricht; *atiçesha* und *avaçesha* bedeuten „Ueberschuss"; diese Bedeutung passt nicht recht; wir wagen daher die Vermutung, dass *atiçesha* und *avaçesha* auch den Sinn von Aussonderung, Ausscheidung gehabt haben. Wie die Begriffe verwandt sind, kann unter anderem aus *viçesha*, „Unterschied", ersehen werden, denn der Zusammenhang zwischen Unterscheidung und Scheidung, Absonderung bedarf keines Beweises. An ein Verderbnis aus *viçlesha*, Absonderung, dürfen wir kaum denken.

***) *naisargika*, wie gewöhnlich geschrieben wird, ist eine falsche Schreibung und ein ganz anderes Wort.

Bevor wir das ganze Formular nach der südlichen Recension folgen lassen mit Hervorhebung der wichtigsten Abweichungen, die in zwei anderen Recensionen*) vorkommen, werden wir an der Hand eines Augenzeugen**) eine Beschreibung von der Feierlichkeit geben, wie sie heutzutage auf Ceilon begangen zu werden pflegt.

Zuerst gehen die Geistlichen paarweise zur Seite, um dann einander gegenüber knieend, flüsternd ihre Sünden zu beichten. Sobald die Beichte vorüber ist, nehmen sie auf Matten Platz, auf denen weisser Caliko ausgebreitet ist, und zwar in zwei einander zugewandten Reihen. Der der Anciennität nach (älteste) Mönch sitzt an der Spitze der einen Reihe, der auf ihn folgende an der Spitze der gegenübersitzenden Reihe, der Dritte im Range nach dem Ersten, der Vierte nach dem Zweiten, und so regelmässig weiter. Der Senior bleibt sitzen, während die übrigen vor ihm hinknieen und ihre Ehrfurcht mit den Worten beweisen: „Mit Erlaubnis, vergieb mir, Herr, was ich begangen habe in Werken, Worten und Gedanken.“ Der Senior antwortet: „Ich vergebe dir, ehrwürdiger Bruder, gewähre (oder gewähret) Vergebung.“ Alle sagen dann: „Mit Erlaubnis, ich vergebe dir, Herr.“ Nun begiebt sich der Zweite im Range wieder nach seinem Platze und dann knieen alle Jüngeren vor ihm nieder, um Vergebung zu erbitten und zu gewähren. Dann nimmt der Dritte im Range wieder seinen Platz ein, bis endlich der allerjüngste der Brüder vor dem Zweitjüngsten gekniet hat. Das Knieen, Erbeten und Gewähren von Vergebung wird daher so oft wiederholt, als die Gesammtzahl der

*) Der Kürze halber werden wir in der Folge die chinesische Recension mit C., die in der Mahâvyutpatti vorliegende mit M. bezeichnen.

**) Dickson, im Journal Roy. As. Soc. vol. VIII (new series).

Versammelten minus 1 beträgt. Nachdem alle sich wieder gesetzt haben, fallen sie aufs neue auf die Kniee (72) und vereinigen sich zu einem gemeinschaftlichen Lobspruche auf den Buddha mit diesen Worten: „Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen (dreimal herzusagen); ich glaube, dass unser Herr heilig, vollendetweise, begabt mit Wissen und gutem Wandel, der vollendete Kenner der Welt, der unübertreffliche Lenker der Menschenkinder, der Meister von Göttern und Menschen, Buddha, der Herr, ist. Darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa*) zu dem Buddha meine Zuflucht nehmen.

Allen Buddha's aus der Vorzeit,
Allen, die noch kommen werden,
Und den Buddha's in der Jetztzeit
Stets beweis' ich meine Ehrfurcht.

Sonst wo hab' ich keine Zuflucht,
Buddha ist mir beste Zuflucht.
Wie ich innig dies bekenne,
Mög' mir Heil und Segen werden.

Ich verneig' mich mit dem Haupte
Vor dem Staub' von seinen Füssen.
Hab' ich gegen ihn gesündigt,
Möge er es mir vergeben.

Ich glaube, dass der Dharma von unserem Herrn wohleingesetzt ist, verständlich für alle, nicht an die Zeit gebunden, überzeugend, die Beweise (seiner Echtheit) in sich tragend, von allen Verständigen als wahr zu erkennen; darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa zu dem Dharma meine Zuflucht nehmen.

---

*) Es ist hier vollständig klar, dass Nirvâṇa nichts anderes als ein schönes Wort für Tod ist.

Allen Dharma's aus der Vorzeit,
Allen, die da kommen werden,
etc. etc.*)

Ich glaube an die Gemeinde und Anhänger des Herrn, die da wandelt in Heiligkeit und Gerechtigkeit auf dem rechten und guten Wege, die (73) Gemeinde, die da besteht aus den viermal zwei (Stufen von) geistlichen Wesen, aus den acht Arten von geistlichen Wesen**), diese Gemeinde, die man anrufen, gastfrei empfangen, mit Darbringungen ehren und mit gefalteten Händen begrüssen muss; das unvergleichliche Feld guter Werke für die Welt. Darum will ich mein Leben lang bis zu meinem Nirvâṇa zu der Gemeinde meine Zuflucht nehmen.

Allen Sañgha's aus der Vorzeit,
etc. etc.***)

Meine Meister sind der Buddha,
Dharma, Sañgha, die Pratyeka's.†)

---

*) Diese Strophe und die zwei folgenden sind den drei obigen gleich, ausser dass für „Buddha" „Dharma" substituirt wird; und in der dritten Strophe der zweite Vers lautet:

Vor dem Dharma, dem dreifach besten.

**) Der mythologische Grundzug der Gemeinde schimmert hier sehr deutlich durch; die acht geistlichen Wesen (Purusha's) sind die acht Vasu's, die göttlichen Weltgeister. Es ist interessant zu sehen, wie die Mönche, die für die Götter bestimmte Anrufung, Opfer und Huldigungen auf sich bezogen haben, einfach dadurch, dass sie die alten Formen des Volksglaubens dem Wesen nach beliessen, aber wo nötig, den Inhalt der Formen vergeistlichten oder versittlichten, wie man es eben nehmen will. Die acht Vasu's sind bei den Buddhisten acht Arten von Arhat's oder Heiligen geworden, die sich nur dem Namen nach von den Vidyeçvara's der çivaïtischen Mönche unterscheiden.

***) Diese Strophe mit zwei weiteren stimmt *mutatis mutandis* mit der obigen an den Dharma gerichteten überein.

†) Zu den Pratyekabuddha's gehört, wie man sich erinnern wird, Devadatta.

Ich bin ihr demüt'ger Diener,
Hoch verehr' ich ihre Tugend.

Hoch auch die dreifalt'ge Zuflucht,
Auch der Eigenschaften Dreiheit*),
Die Gleichgültigkeit und das Nirvâṇa,
Ich gewinne das Dreifalt'ge.

Hoch gefeiert die erste Dreizahl,
Hochgefeiert die zweite Dreizahl,
Auch Gleichgültigkeit zum Schlusse;
Hochgefeiert sei mir's Nirvâṇa.

Ehre den mitleid'gen Buddha's
Und den Dharma's und Pratyeka's,
Und den Saṅgha's auch in Demut;
Ehre sei der Seher Dreizahl.**)

(74) Ehrfurcht hab' ich vor den Worten
Und den Lehren unsres Meisters,
Ich verehr' die Heiligtümer,
Meinen Obern, meinen Lehrer.

Mög' der Ernst von meiner Demut,
Meinen Geist befreien von Sünden."

Nach diesem Lobgesange erheben sich die Geistlichen und nehmen wieder ihre Sitze ein. Der Senior oder dessen Stellvertreter setzt sich oben zwischen beiden Reihen auf ein höheres Kissen als das der übrigen. Ihm gegenüber setzt sich ein Jüngerer.

---

*) Nämlich das Unwesentliche, Nichtige und Unbeständige aller Dinge.

**) Wer mit den drei Sehern gemeint ist, ist schwer zu entscheiden, sicher nicht Pâṇini, Kâtyâyana und Patañjali, welche sonst als solche bezeichnet werden; vielleicht hat man darunter die Personificationen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Anfang, Mitte und Ende, anders ausgedrückt, Brahma, Vishṇu und Çiva, die Trimûrti, zu verstehen. Da Trimûrti auch ein Beiname des Buddha ist, so kann man die drei Seher betrachten als drei Seiten oder Phasen eines und desselben Wesens, des Buddha.

Letzterer stellt die Fragen in der gleich folgenden ersten Abteilung des Formulars. Der Erstere beantwortet sie.

Die chinesische Recension hebt ebenfalls mit einem Lobliede an, das mit diesen Worten beginnt:

Ich verneig' mich in Anbetung vor dem Buddha,
Vor dem Dharma und dem Saṅgha.

Darauf wird ziemlich ausführlich die Vortrefflichkeit des Reglements gepriesen und ein jeder ermahnt, die darin enthaltenen Vorschriften zu befolgen. Am Schlusse wird erklärt:

Der Tathâgata hat bestimmt, dass diese Artikel
Zweimal im Monat öffentlich vorgetragen werden sollen.

---

1) Vorläufige Untersuchung.

Derjenige, der die Fragen stellt, soll mit B. bezeichnet werden, derjenige, der die Antworten giebt, mit A. Beide sprechen knieend.*)

B. Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen. Es höre mich die geehrte Versammlung. Wenn die Versammlung es für zulässig erachtet, werde ich an den hochwürdigen A. Fragen stellen.

(75) A. Verehrung dem Herrn, dem Heiligen, dem Vollendetweisen. Es höre mich die geehrte Versammlung. Wenn die Versammlung es für zulässig erachtet, werde ich die Fragen, die der hochwürdige B. an mich über die Disciplin richtet, beantworten.

*) A. ist der ältere und musste also Vorsitzender sein, B. der jüngere, muss der eigentliche Wortführer und Vortrager des Reglements sein. Bei den Ceilonesen ist es gerade umgekehrt.

B. Der Besen und die Lampe
Und Wasser, ferner ein Sitzplatz,
Das ist die Vorbereitung
Zur Feier des Uposatha.

Mit Erlaubnis, der Besen. — A. Und das Reinkehren.*)

B. Und die Lampe. — A. Und das Anzünden der Lampe. Da jetzt noch die Sonne scheint, ist keine Lampe nötig.**)

B. Und Wasser, ferner ein Sitzplatz. — A. Ausser einem Sitzplatz (ist auch nötig), dass man Wasser zum Trinken oder sonstigem Gebrauche bereitstelle. — B. Dies heisst die Vorbereitung zur Feier des Uposatha. — A. Diese vier Verrichtungen, das Reinkehren mit dem Besen etc. müssen vor dem Zusammentreten des Kapitels stattfinden und heissen darum die Vorbereitung der Sabbathfeierlichkeit. Hiermit sind die vorbereitenden Handlungen abgethan.***)

B. Zustimmung und Verantwortung, Verkündung der Jahreszeit,
Zählung der Mönche und eine Zusprache,
Dies heisst das vorausgehende Erfordernis
Für die Feier des Uposatha.

Zustimmung und Verantwortung.†) A. Ein Fall von

*) Wir geben die wörtliche Uebersetzung, soweit dies möglich ist.

**) Dieser Zusatz ist handgreiflich im Widerspruche mit der Fassung des Verses. Die Gewohnheit der Geistlichen auf Ceilon, sich bei Tageslicht zu versammeln, ist eine Abweichung von dem alten Gebrauche, wie auch aus Mahâvagga 2, 26, 9 hervorgeht, wo die Lampe ausdrücklich als ein Erfordernis bei der Feier des Uposatha erwähnt wird.

***) Alles Vorausgehende, namentlich die letzte Stelle, trägt den Charakter eines Manuals, bestehend aus Text mit Erklärung, und gleicht durchaus nicht einem Katechismus mit Fragen und Antworten.

†) *Chanda-pârisuddhi.* Im Mahâvagga 2, 26 wird eine Sabbathfeier durch eine unvollzählige, aber durch die Not legalisirte Versammlung, *pârisuddhi-uposatha*, genannt; in

Zustimmung und Verantwortung stimmberechtigter Mönche, der Abgabe von Stimmen, (76) liegt hier nicht vor.*)

B. Verkündung der Jahreszeit. — A. Die Jahreszeit verkünden, dadurch, dass man angiebt, wie viel Zeit schon von einer der drei Jahreszeiten, Winter, Sommer oder Regenzeit verstrichen ist, und wie viel noch bevorsteht. Nun giebt es in unserem Gesetze drei Jahreszeiten. In der laufenden Winterjahreszeit giebt es acht Sabbathtage, von diesen ist einer vorüber, den zweiten feiern wir heute, und sechs bleiben noch übrig.

B. Zählung der Mönche. — A. Die in diesem Kapitelhause versammelten Mönche betragen x an Zahl. —

B. Eine Ansprache. — A. Es muss eine Ansprache an die Nonnen gehalten werden. Weil aber jetzt keine gegenwärtig sind, so fällt die Ansprache weg.

B. Dies heisst das vorausgehende Erfordernis für die Feier des Uposatha. — A. Genannte fünf Handlungen, die Prüfung der Stimmfähigkeit u. s. w., müssen stattfinden, bevor das Prâtimoksha vorgetragen wird, darum heissen sie die vorausgehenden Erfordernisse des Uposatha. Die vorausgehenden Erfordernisse sind hiermit erörtert.

---

22 giebt ein kranker Bruder, der nicht an dem Uposatha teilnimmt, seine *pârisuddhi*; in letzterem Falle würde man das Wort mit „Entschuldigung" übersetzen können, doch in dem ersten lässt sich das nicht wohl thun; dort scheint es eher Legalisirung zu bedeuten. In beiden Fällen wird „Verantwortung" nicht gänzlich neben das Ziel schiessen. Es scheint, dass man zwei Bedeutungen von *chanda-pârisuddhi* verwechselt hat, nämlich „die (von jemand abgelegte) Erklärung seines guten Willens" und „die (von jemand gegebene) Erklärung seiner Ansicht", i. e. Stimmabgabe.

*) Die Uebersetzung ist unsicher. Vermutlich ist nichts anderes gemeint, als: „der Fall, dass stimmberechtigte Mönche ihre Stimme geltend machen, abgeben sollen, liegt hier nicht vor."

B. Ein Sabbathtag, die nöt'ge Zahl befugter Geistlichen; kein Vergehen, woran alle teilnehmen, ist da; keine Personen, die man meiden muss, sind anwesend. So heisst die Versammlung gesetzmässig.

Ein Sabbathtag. — A. Es gibt drei Tage, an denen Sabbath gehalten wird; der 14. oder 15. (der Monatshälfte), oder ein Tag einer aussergewöhnlichen Versammlung*); heute fällt der Sabbath auf den 15.

B. Die nötige Zahl befugter Geistlichen.

A. Wenn an der Sabbathfeier so viele Geistliche teilnehmen als nötig, nicht weniger als vier, befugt und geschickt, nicht von der Kirche in den Bann gethan, und wenn die Geistlichen (77) in demselben Kirchspiele ansässig sind, nicht mehr als 2½ Ellen**) jenseits der Grenze. — B. Kein Vergehen, woran alle teilnehmen, ist da. — A. Es ist kein Vergehen da, dessen sich alle gleichmässig schuldig gemacht haben; z. B. hinsichtlich des Essens zu verbotener Zeit etc. — B. Keine Personen, die man meiden muss, anwesend sind. — A. Die 21 Klassen von Leuten, die man meiden und ausschliessen muss, und zwar auf eine Entfernung von 2½ Ellen, z. B. Laien, Eunuchen, sind hier nicht zugegen.***)

---

*) *sâmaggi* (Skr. *sâmagrî*). Dies Wort bedeutet sowohl Eintracht als auch Vollzähligkeit. Dieser Umstand war die Veranlassung zu der Theorie, dass ein *Sâmaggi-Uposatha* ein Versöhnungssabbath sei, doch dieselbe Autorität, die dies mitteilt, sagt zugleich, dass bei dem feierlichen Schlusse der stillen Zeit eine Versammlung an dem Tage der *Sâmaggi-pavârana* (siehe Minajew Prât. p 28) abgehalten wird. Hieraus geht hervor, dass die *sâmaggi* einfach eine Versammlung *in pleno* ist, welche nicht am 14. oder 15., sondern nur dann und wann eintritt. *Sañgha-sâmaggi* bedeutet einfach allgemeine Zustimmung des Kapitels. Mahâvagga 2, 36.

**) Dies ist die officielle Erklärung, deren Richtigkeit nicht über alle Zweifel erhaben ist.

***) Die 21 Klassen von Personen, die das *profanum*

B. So heisst die Versammlung gesetzmässig. — A. Wenn eine gemeinschaftliche Sabbathfeier diesen vier Erfordernissen genügt, dann wird die Versammlung gesetzmässig genannt. Die Gesetzmässigkeit ist hiermit abgehandelt.

„Nachdem ich die vorbereitenden Handlungen und die vorausgehenden Erfordernisse behandelt habe, werde ich nunmehr mit Erlaubnis der versammelten Schar von Mönchen, die gebeichtet haben, das Prâtimoksha vortragen."

Hiermit schliesst der erste Teil, dessen Inhalt in der chinesischen Recension etwas kürzer ist, ohne in den Hauptsachen bedeutend abzuweichen. Zur Vergleichung werde sie hier mitgeteilt.

„Sind die Geistlichen versammelt?" — Ja. — „Ist alles in Bereitschaft (Sitzplätze, Wasser, Besen etc.)?" — Ja. — „Lasst alle ungeweihten Personen sich entfernen." (Wenn solche zugegen sind, müssen sie weggehen; wenn keine anwesend sind, so sage man es.) „Ist unter den versammelten Mönchen jemand, der um Absolution bittet?" (In diesem Falle soll er es sagen.) — „An die Nonnen muss eine Ansprache gerichtet werden." (78) (Wenn keine in der Versammlung sind, so sage man es.) „Sind wir darüber einig, was wir zu thun haben? Wir müssen das Reglement in einer gesetzmässigen Kapitelversammlung aufsagen."

---

vulgus bilden, werden in Mahâvagga 2, 36 und Minajew Prât. p 28 aufgezählt, nämlich: Laien, Nonnen, angehende Nonnen, männliche Zöglinge, weibliche Zöglinge, Personen, die das geistliche Leben aufgegeben haben, solche, die eine Todsünde begangen haben, solche, die excommunicirt sind wegen Verheimlichung ihrer Uebertretung, wegen Unbussfertigkeit, wegen Weigerung, Irrlehren zu widerrufen, solche, die sich fälschlich als Geistliche ausgeben, Abtrünnige, die zu einer anderen Sekte übergegangen sind, Eunuchen, Tiere, Muttermörder, Vatermörder, Arhatmörder, Nonnenschänder, solche, die Zwiespalt in der Gemeinde verursachen, die Blut vergossen haben, und Hermaphroditen.

— „Ehrwürdige Brüder, höret: Heute am 15. der hellen Monatshälfte (oder am 15. der dunkeln Hälfte) lausche die Versammlung aufmerksam auf das Aufsagen der Vorschriften."

---

2) Einleitung.

Wenn die Fragen und Antworten beendet sind, stehen die zwei knieenden Geistlichen auf. B nimmt Platz untenan, A setzt sich in die Mitte und beginnt dann aufzusagen, was nunmehr folgt.

„Verehrung dem Herrn etc. Höre mich, geehrte Versammlung! Heute ist Sabbath am Vollmondstage. Wenn die Versammlung es passend findet, werde der Sabbath gefeiert und das Prâtimoksha aufgesagt. Ist den vorausgehenden Erfordernissen für das Halten einer Versammlung genügt? Ehrwürdige Brüder, wenn ihr eure Reinheit erklärt, dann werde ich das Prâtimoksha aufsagen."

„Wir sind alle miteinander stille, um gut zu hören und aufzupassen."

„Wenn jemand eine Sünde begangen hat, so möge er sie bekennen; wenn nicht, dann schweige er. Aus eurem Stillschweigen, ehrwürdige Brüder, werde ich schliessen, dass ihr rein*) seid. In einer Versammlung, wie in dieser, wird jede Frage dreimal gethan. Wenn jemand nach dreimaliger Wiederholung einer Frage wissentlich seine Schuld nicht bekennt, macht er sich einer absichtlichen Lüge schuldig. Eine absichtliche Lüge nun, ehrwürdige Brüder, ist ein Hindernis für den Dharma; das hat unser Herr erklärt. Darum muss ein Geistlicher, der sich einer Uebertretung bewusst ist und sich von derselben reinigen will, seine

---

*) *pariśuddha.*

Sünden bekennen.*) Dadurch wird er sich beruhigt fühlen."

„Die Einleitung, ehrwürdige Brüder, ist nun recitirt. Ich frage euch also, seid ihr rein? zum zweitenmal frage ich es euch; zum drittenmale frage (79) ich es euch. Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder; darum nehme ich an, dass ihr rein seid."

Die chinesische Recension weist nur unbedeutende Abweichungen auf. Sie lautet ungefähr folgendermassen.

„Ehrwürdige Brüder, ich wünsche das Prâtimoksha vorzutragen, denket alle nach über diese Vorschriften. Wenn jemand eine Uebertretung begangen hat, dann lege er Reue an den Tag; wenn nicht, dann möge er schweigen. So wird sich zeigen, ob ihr alle rein seid. Wenn ein anderer an uns eine Frage richtet, so sind wir verpflichtet, wahrheitsgemäss zu antworten. Wenn wir in Gemeinschaft lebende Mönche uns bewusst sind, eine Sünde begangen zu haben, und unterlassen sie zu bekennen, machen wir uns unwahrer Rede schuldig. Unwahre Rede nun ist ein Hindernis für den Dharma; das hat der Buddha erklärt. Darum muss der Geistliche, der sich einer Uebertretung bewusst ist und um Absolution bittet, sofort seine Schuld bekennen, und darnach wird er Ruhe und Frieden haben."

„Nachdem ich, ehrwüdige Brüder, die Einleitung aufgesagt habe, frage ich euch insgesamt: Ist diese Versammlung rein? (Diese Frage wird dreimal gestellt.) Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder; die Versammlung ist rein. So sei es; ich gehe nun dazu über, die vier Hauptsünden aufzuzählen."

---

*) Dass man durch Bekenntnis seiner Schuld sich von einem begangenen Fehler reinigt, wird auch in Manu 11, 229 gelehrt.

---

3) Ueber die Hauptsünden, welche Ausstossung aus der Gemeinde zur Folge haben.

Nun kommen die 4 Todsünden in Behandlung.

1) Wenn ein Mönch, der sich verpflichtet hat, nach den Regeln der Mönchszucht zu leben, ohne der Zucht (förmlich) entsagt und seine Schwachheit öffentlich erklärt zu haben, geschlechtlichen Umgang mit einem weiblichen Wesen pflegt, welcher Art auch immer, der macht sich einer Todsünde schuldig und wird aus der Gemeinde ausgestossen.

2) Wenn ein Mönch sich aus einem Dorfe oder einem Walde etwas, das ihm nicht gegeben wird, wie ein Dieb aneignet, etwas derart, dass die (80) Obrigkeiten ihn als Dieb fassen oder zum Tode bringen, gefangen nehmen oder verbannen lassen würden mit der Erklärung, dass er ein Dieb, ein Thor, ein Dummkopf, ein Räuber ist, wenn ein Mönch einen solchen Diebstahl begeht, macht er sich schuldig etc.

3) Wenn ein Mönch absichtlich einen Menschen um das Leben bringt oder einen Meuchelmörder*), um jemand zu morden, sucht, oder jemand gegenüber den Tod preist, oder jemand ermutigt, sich das Leben zu nehmen, mit den Worten: „Freund, was hast du von diesem elenden Leben, der Tod wäre dir besser als das Leben"; wenn ein Mönch so mit Absicht und Vorbedacht auf verschiedene Arten den Tod preist

---

*) *satthahāraka*, Skr. *çastradhāraka*, ein dolch- oder messertragender Bandit. Dass *hāraka* „Träger" bedeutet, geht zum Ueberflusse aus Artikel 16 des 6. Teiles hervor. In Suttavibhanga 1 pag. 68 kommen thörichte Erzählungen vor über Mönche, die aus Lebensüberdruss sich umbringen liessen, doch bedarf es keines Beweises, dass in obigem Artikel nichts derart beabsichtigt ist. Indessen geht aus der angegebenen Stelle hervor, dass Selbstmord aufs strengste verabscheut wird.

oder jemand ermutigt, sich zu töten*), macht er sich schuldig etc.

4) Wenn ein Mönch vorgiebt, übermenschliche Kräfte und höhere Einsicht einer allumfassenden Kenntnis zu besitzen, trotzdem er sich selbst bewusst ist, dieselben nicht zu besitzen, indem er sagt: „Dies oder das kenne ich, dies oder das verstehe ich", und wenn er später bei einer angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe schuldig befunden wird und in der Absicht, sich zu reinigen, also erklärt: „Ehrwürdige Brüder, ich habe behauptet, zu kennen, was ich nicht kenne, zu verstehen, was ich nicht verstehe; ich habe einfach eine Unwahrheit gesprochen", dann ist er, wenn er sich nicht selbst geirrt hat, schuldig etc.**)

Hiermit ehrwürdige Brüder sind die 4 Todsünden aufgezählt. (81) Der Mönch, der sich einer dieser vier schuldig gemacht hat, darf nicht mehr mit anderen Brüdern zusammenwohnen. Es bleibt derselbe für immer ausgestossen, einer, mit dem man nicht zusammenwohnen darf. Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, ob ihr rein seid, zum zweitenmale frage ich es euch, zum drittenmale frage ich es euch. Ihr schweiget, ehrwürdige Brüder, darum nehme ich an, dass ihr in dieser Beziehung rein seid.

Die Einleitung ist aufgesagt, die vier Todsünden sind aufgezählt. Nun habt ihr wohl gehört, ehrwürdige Brüder, dass es 13 Sachen gibt, die eine zeitliche

---

*) Nach Suttavibhanga 1, p 78 brachten die Sechs dies Mittel in Anwendung. Sie waren einmal (alle sechs natürlich zugleich) sterblich in die Frau eines Laien verliebt. Um sich des Mannes zu entledigen, gingen sie zu ihm und verstanden mit grossem Geschicke, das Elende des irdischen Daseins und die Freuden des Himmels in so hellen Farben zu schildern, dass der Thor sich krank machte und alsbald starb.

**) Auch nach Manu 11, 56 ist es eine Todsünde, wenn einer sich für höher ausgibt, als er ist.

Ausschliessung aus der Gemeinschaft zur Folge haben, 2 unbestimmte Fälle, 30 Sachen, worauf Confiscation als Strafe steht, 92 Sachen, wofür gebüsst werden muss, 4 Sachen, die man beichten muss, die Sachen, die zu einer ordentlichen Erziehung gehören, 7 Punkte, die bei der Entscheidung von Streitfragen in Betracht kommen. Dies alles aus der Lehre unseres Herrn geschöpft und in die Form von Regeln gebracht, kommt zweimal monatlich zur Behandlung. Lassen wir uns daher alle in Eintracht, Einigkeit und Einstimmigkeit üben.

---

4) Ueber Sachen, die eine zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben.

Jetzt, ehrwürdige Brüder, kommen die 13 Sachen, die eine zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge haben, zur Behandlung.

1) Absichtlich Samenerguss herbeizuführen, ausser im Schlafe, ist eine Uebertretung, die zeitweilige Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge hat.

2) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes darauf verfällt, mit einer weiblichen Person in körperliche Berührung zu kommen, so dass er sie bei der Hand oder bei der Haarflechte ergreift oder irgend einen anderen Körperteil berührt, so ist das eine Uebertretung etc.

3) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes zu einer weiblichen Person in schlechten Worten spricht, die auf den Liebesgenuss sich beziehen, wie ein junger Mann zu einer Magd, so ist das eine Uebertretung etc.

4) Wenn ein Mönch seiner Begierde nachgebend und verkehrten Sinnes in Gegenwart einer weiblichen Person die Befriedigung seiner Liebe als etwas Gutes hinstellt, mit Worten, die auf den Liebesgenuss sich

beziehen, und sagt: „Schwester, du kannst mir keinen grösseren Dienst beweisen, als dass du jemand, der so sittlich, so tugendsam und so keusch ist, wie ich, in dieser Beziehung einen Dienst erweisest, so ist das etc.

5) Wenn ein Mönch dazu kommt, den Kuppler zu spielen für eine Frau gegenüber einem Manne oder für einen Mann gegenüber einer Frau, sei es zu einer gesetzlichen Heirat oder einer unehelichen Verbindung oder zur Hurerei, so ist das etc.

6) Wenn ein Mönch mit erbetenem Beistande eine Hütte, die für ihn bestimmt ist und keinem anderen gehören soll, bauen lässt, muss sie die angegebenen Grössenverhältnisse haben. Die Grössenverhältnisse sind nun 12 Spannen Sugata-Mass an Länge und 7 an lichter Breite. Er muss die Brüder auffordern, ihm den Bauplatz zu bestimmen. Das Terrain, welches sie zu wählen haben, muss frei von Schädlichkeit und so beschaffen sein, dass Raum ringsum zum Umhergehen bleibt. Wenn ein Mönch eine Hütte machen lässt auf einem Terrain, das nicht frei ist von Schädlichkeit und nicht genug Raum ringsum hat, oder ohne die Brüder aufzufordern, ihm den Bauplatz anzuweisen, oder wenn er das angegebene Mass überschreitet, so ist das etc.

7) Wenn ein Mönch ein grosses Kloster zu seiner Nutzniessung, doch als Eigentum eines anderen Herrn machen lässt, muss er die Brüder auffordern, den Bauplatz anzuweisen etc. (wie im vorigen Artikel).*)

8) Wenn ein Mönch in schnöder Absicht, aus

---

*) Suttavibhanga I, p 155 wird erzählt, dass ein gewisser Laie für den hochehrwürdigen Channa ein Kloster bauen lassen wollte, und dass Channa die Unvorsichtigkeit hatte, das Terrain reinigen und einen heiligen Baum umhauen zu lassen, was die Entrüstung des Publikums hervorrief. Das Resultat ist dasselbe, wie in allen dergleichen Erzählungen.

Hass oder Aerger, einen anderen Mönch mit der unbegründeten Bezichtigung einer Hauptsünde verfolgt, in der Absicht, ihn seiner Keuschheit verlustig zu machen, und wenn nachher bei einer (83) angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe sich herausstellt, dass die Anklage unbegründet ist*) und der Mönch sein Unrecht bekennt, so ist das etc.

9) Wenn ein Mönch in schnöder Absicht, aus Hass oder Aerger, einen anderen Mönch mit der unbegründeten Bezichtigung einer Hauptsünde verfolgt, während er, der Beschuldiger, als Beweismittel einen oder anderen Punkt einer Frage einer anderen Kategorie vorbringt, mit der Absicht, ihn seiner Keuschheit verlustig zu machen**), und wenn sich nachher

---

*) Der Sinn ist so ungereimt, dass selbst die Verfasser von Suttavibhanga I, p 168 versucht haben, den Artikel so zu erklären, als ob da stände: „ihn seines guten Rufes und seiner Keuschheit verlustig zu machen", doch das steht nicht da; vermutlich ist der Artikel aus irgend einem Rechtsbuche mit einigen Abänderungen übernommen, wodurch er allen vernünftigen Sinn verloren hat. Stand z. B. in dem Gesetzbuche: „Mit der Absicht, ihn seines Besitzes u. dgl. zu berauben", dann würde der Artikel eine vernünftige Erklärung zulassen.

**) Suttavibhanga I, p 166 giebt die folgende historische Illustration über die Entstehung dieses Artikels: Einige Mönche, die ihren Bruder Dabba, den Schmied, der Unkeuschheit verdächtig machen wollten, sahen einst einen Bock, der sich mit einer Geis unanständig aufführte. Die schlauen Mönche kamen auf den Einfall, dem Bock und der Geis die Namen „Dabba" und „Nonne Mettiyâ" zu geben. Genannte Nonne hatte nämlich einige Zeit vorher auf jener Anstiften eine Anklage gegen den frommen Dabba vorgebracht, gerade wie seiner Zeit die elende Ciñcâ gegen den Buddha; darauf erzählten die Mönche mit ruhigem Gewissen: „Nun haben wir doch mit eigenen Augen gesehen, dass Dabba sich in Gesellschaft der Nonne Mettiyâ unanständig betragen hat." Schade, dass die Erzählung nicht mit dem Wortlaute des Artikels übereinstimmt, in dem man einen Fall von Scheinanklage oder Praevarication zu erkennen hat.

bei einer angestellten Untersuchung oder ohne dieselbe herausstellt, dass die Anklage unbegründet ist, und der Mönch sein Unrecht bekennt, so ist das etc.

10. Wenn ein Mönch die Eintracht der Gemeinde zu stören trachtet, oder einen streitigen Punkt, der zur Zwietracht führt, aufgreift und hartnäckig dabei beharrt, dann müssen die Brüder ihn ermahnen, solches zu unterlassen und hinzufügen: „Lebe in Frieden mit der Gemeinde, ehrwürdiger Bruder, denn dadurch, dass man einträchtig und einmütig ist, Zwistigkeiten vermeidet und dieselbe Lehre befolgt, lebt die Gemeinde in Frieden." Wenn er so ermahnt bei seinem Vorhaben beharrt, muss er dreimal ermahnt werden, es zu unterlassen. Giebt er bei der dritten Ermahnung sein Vorhaben auf, dann ist es gut; wenn nicht, dann ist es etc.

11) Wenn ein oder mehrere Mönche einen solchen Mönch unterstützen und seine Partei ergreifen und sagen: „Ehrwürdige Brüder, richtet keine Ermahnungen (84) an diesen Bruder, er spricht in Uebereinstimmung mit dem Gesetze und den Verordnungen für die Zucht, er handelt mit unserer Zustimmung und nach unserem Sinne; er kennt uns; was er sagt, drückt auch unsere Ansicht aus", dann müssen die übrigen Mönche sie also ermahnen: „Saget das nicht, ehrwürdige Brüder, dieser Mann spricht nicht in Uebereinstimmung mit dem Gesetze, noch in Uebereinstimmung mit den Verordnungen der Zucht; verlanget nicht, dass Zwietracht in der Gemeinde sei, lebet in Frieden mit der Gemeinde, ehrwürdige Brüder; denn dadurch, dass man einträchtig und einmütig ist etc." (wie oben). Wenn die Mönche so ermahnt bei ihrem Vorhaben beharren, müssen sie dreimal ermahnt werden, es zu unterlassen. Geben sie bei der dritten Ermahnung ihr Vorhaben auf, dann ist es gut; wenn nicht, dann ist es etc. (wie oben).

12. Wenn ein Mönch widerspenstig wird, so dass

er von den Brüdern ermahnt, gemeinschaftlich mit ihnen seine Pflicht zu erfüllen, hinsichtlich der im Reglement enthaltenen Regeln der Zucht sich anstellt, als ob er über jede Belehrung erhaben sei, und sagt: „Ihr, ehrwürdige Brüder, habt mich nicht zu lehren, was gut oder bös ist; ich werde auch euch, ehrwürdige Brüder, nicht lehren, was gut oder bös ist; höret auf mit euren Ermahnungen", dann sollen die anderen zu ihm sagen: „Du musst dich nicht anstellen, als ob du über jede Belehrung erhaben seiest, ehrwürdiger Bruder; du musst dich für guten Rat zugänglich zeigen; du musst zu den Brüdern sprechen, wie es Brüdern im Glauben zukommt; auch sie werden zu dir sprechen, wie es Brüdern im Glauben zukommt. Denn nur dadurch grünt und blüht die Gemeinde des Herrn, dass man einander ermahnt und einander erbaut." Wenn der Mönch so ermahnt bei seinem Vorhaben beharrt etc. (wie oben).

13) Wenn ein Mönch, der in der Nähe eines Dorfes oder Fleckens sich aufhält, einen schlechten Lebenswandel führt und den Familien Schande macht derart, dass sein schlechtes Betragen offenbar und ruchbar wird, und die Schande, die er über die Familien gebracht hat, offenbar und ruchbar wird, dann soll er von den Brüdern also ermahnt werden: „Ehrwürdiger Bruder, du bist ein Mann von schlechtem Betragen und machst der Familie Schande; dein schlechtes Betragen ist offenbar und ruchbar und die Schande, die du über die Familien gebracht hast, desgleichen. Entferne dich (85) von diesem Orte, wohne nicht länger hier!" Sagt nun dieser Mönch zu den Brüdern, die ihn ermahnen: „Einige Geistliche gehen ihren Lüsten nach, andere dem Hasse, andere geistlicher Verblendung oder der Furchtsamkeit; für dergleichen Fehler wird der eine weggejagt, der andere nicht"; dann müssen die Brüder ihn ermahnen und sagen: „Sage nicht, dass Geistliche ihren Lüsten nach-

geben, dem Hasse, der geistlichen Verblendung oder der Furchtsamkeit; doch du, ehrwürdiger Bruder, bist ein Mann von schlechtem Betragen und machst den Familien Schande derart, dass dein schlechtes Betragen und die Schande, die du über die Familien gebracht hast, offenbar und ruchbar geworden sind; entferne dich von diesem Orte, wohne nicht länger hier." Wenn der Mönch so ermahnt in seinem Wandel beharrt etc. (wie oben).*)

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 13 Sachen, die mit zeitweiliger Ausschliessung aus der Gemeinde bestraft werden, aufgezählt. In den 9 ersten Fällen wird die Strafe bei der ersten Uebertretung verhängt, in den 4 letzten bei der dritten Uebertretung. Wenn ein Geistlicher sich hinsichtlich einer dieser Sachen schuldbewusst ist und seine Schuld verschweigt, muss er sich einer unfreiwilligen Verbannung (*parivâsa*) während ebensoviel Tagen, als er seine Schuld ver-

*) Es ist nicht leicht zu erklären, dass ein Geistlicher, der sich eines so weitgehenden schlechten Betragens schuldig macht und Schande über Familien bringt, keine Todsünde begangen haben sollte. Die Verfasser vom Suttavibhanga I, p. 179 scheinen dies gefühlt zu haben und beschreiben in einer historischen Fabel das schlechte Betragen einiger „schamlosen" Geistlichen in solcher Weise, dass man nach dem Buchstaben „die Schamlosen" nicht beschuldigen kann, die erste Hauptsünde begangen zu haben. Es wird zwar erzählt, dass diese Geistlichen mit Frauen, Mädchen und Dienerinnen in Familien auf einem Stuhle sitzen, auf einem Ruhebette unter derselben Decke und demselben Gewande sich hinlegen, aber nicht geradezu, dass sie gegen das erste Gebot sündigen. Das alles ist nicht imstande, den deutlichen Sinn, der in dem Ausdrucke „Schande über Familien bringen", enthalten ist, zu verdunkeln. Man muss annehmen, dass die Brüderschaft je nach den Umständen gewohnt war, mit zwei Massen zu messen. Sie hat sich nämlich selbst dadurch verraten, dass sie den liederlichen Geistlichen die in dem Artikel angeführten Worte in den Mund legt. In C. und M. ist die Reihenfolge von Artikel 12 und 13 umgekehrt.

schwiegen hat, unterziehen, und nach Ablauf dieses Termines weitere sechs Tage lang eine Busse (*mânatta*) ausführen. Wenn er diese Busse gethan hat, muss er in einer Kapitelversammlung von 20 Geistlichen (86) wieder rehabilitirt werden. Wenn nur einer an der notwendigen Zahl von 20 fehlt, so kann der Mönch nicht rehabilitirt werden, und verdienen die Mönche, die eine solche Versammlung abhalten, einen Tadel. Dies ist in dem gegebenen Falle die gehörige Form.

Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, seid ihr rein etc. (siehe oben).

---

5) Unbestimmte Fälle.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die zwei unbestimmten Fälle zur Behandlung.

1) Wenn ein Mönch ganz allein mit einer Frau im Geheimen oder an einem verborgenen Orte, der dazu geeignet ist, sich niedersetzt und so von einer glaubwürdigen Frau unter den Laien gesehen wird, die ihn bezichtigt einer Hauptsünde oder einer Handlung, worauf Ausstossung steht, oder wofür Busse gethan werden muss, dann muss dieser Mönch, wenn er bekennt, verurteilt werden wegen der einen oder der anderen dieser drei Sachen (je nach seinem eignen Bekenntnisse); oder (wenn er nicht bekennt) muss er verurteilt werden wegen der Sache (die zu einer der drei Kategorien gehört), deren ihn die glaubwürdige Frau bezichtigt.*) Dies ist ein unbestimmter Fall.

2) Ist zwar der Platz offen und nicht geeignet

*) C. weicht einigermassen ab. Doch der Inhalt dieses Artikels ist darin so verwirrt, dass die Uebersetzung, sei es die chinesische oder englische, kaum richtig sein kann.

dazu, doch derartig, dass man da eine Frau mit unzüchtigen Worten anreden kann, und setzt sich ein Mönch mit einer Frau ganz allein heimlich an einem solchen Orte nieder, und wird er von einer glaubwürdigen Frau unter den Laien gesehen, die ihn entweder einer Sache bezichtet, worauf zeitweilige Ausstossung steht, oder einer Handlung, wofür Busse gethan werden muss, dann muss dieser Mönch, wenn er bekennt, wegen der einen oder der anderen dieser zwei Sachen verurteilt werden, oder (wenn er nicht bekennt), muss er verurteilt werden wegen der Sache (die einer der zwei Kategorien gehört), (87) deren ihn die glaubwürdige Frau bezichtet. Auch dies ist ein unbestimmter Fall.

Die zwei unbestimmten Fälle, ehrwürdige Brüder, sind abgehandelt. Ich frage euch also, ehrwürdige Brüder, seid ihr rein etc.

---

6) Ueber Sachen, worauf Confiscation als Strafe steht.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 30 Sachen, welche mit Confiscation bestraft werden, zur Behandlung.

1) Wenn ein Kleid fertig ist*), kann ein Mönch, wenn er *kaṭhina* angenommen hat, nicht länger als höchstens 10 Tage tragen. Wenn er diesen Termin überschreitet, wird er mit Confiscation bestraft.**)

---

*) Der Text hat *niṭṭhitacīvarasmin*, während wir nach den Commentaren übersetzt haben, als stünde dort *niṭṭhite cīvarasmin;* es ist fraglich, ob man dazu berechtigt ist. Hält man sich an den allgemein indischen Sprachgebrauch, dann kann man aus den Worten nichts anderes machen als dies: „Wenn ein *kaṭhina*, an dem ein Kleid verfertigt ist, von einem Mönche angenommen (oder gezogen?) ist.“

**) Dieser Artikel ist eine Abänderung eines älteren,

2) Wenn ein Kleid fertig ist und ein Mönch *kaṭhina* angenommen hat, und dann dieser Mönch sich von seinen drei Ordensgewändern trennt, und wäre es nur für eine einzige Nacht, ohne Zustimmung des Kapitels, dann wird er mit Confiscation bestraft.

3) Wenn ein Kleid fertig ist und ein Mönch *kaṭhina* angenommen hat, wenn dann dem Mönche ausser der Zeit Kleidungsstoff zu teil wird, kann er, wenn er will, denselben annehmen und sofort verarbeiten lassen; hat er nicht genug (für ein Kleid), dann kann er den Kleidungsstoff höchstens einen Monat lang bewahren, in der Erwartung, dass das Fehlende ihm geliefert werden wird. Bewahrt er den Stoff länger, trotzdem er erwartet (dass das Fehlende ihm geliefert werden wird), dann wird er mit Confiscation bestraft.

4) Wenn ein Mönch ein altes Kleid von einer nicht blutsverwandten Nonne waschen, färben oder klopfen lässt, so wird er etc. (88)

5) Wenn ein Mönch von einer ihm nicht blutsverwandten Nonne ein Kleid empfängt, und sei es tauschweise, so wird er etc.*)

6) Wenn ein Mönch einen Bürger oder eine Bürgersfrau, die ihm nicht blutsverwandt ist, um ein Kleid bittet, ausser bei passender Gelegenheit, dann wird er mit Confiscation bestraft. Unter passender Gelegenheit hat man den Fall zu verstehen, dass ihm ein Kleid gestohlen wird, oder dass er es verloren hat.

7) Wenn ein Bürger oder eine Bürgersfrau einem nicht blutsverwandten Mönche viele Kleidungsstücke anbietet, so darf er daraus nur zwei Stücke wählen,

---

der einfach folgendes enthielt: Wenn ein Mönch ein überzähliges Kleid trägt, wird er mit Confiscation bestraft; Suttavibhanga I, p 195.

*) In C. sind Artikel 4 und 5 umgestellt.

ein Unter- und ein Obergewand.*) Wählt er daraus mehr, dann wird er etc.

8) Wenn ein Bürger oder eine Bürgersfrau, für einen nicht blutsverwandten Mönch eine Collecte in Gang setzt mit der ausgesprochenen Absicht, für das gesammelte Geld ein Kleid für den fraglichen Mönch zu kaufen, und dann dieser Mönch ohne vorausgehende Einladung zu jener Person hingeht und mit Rücksicht auf das Kleid zu erkennen giebt, wie er es wünscht, mit den Worten: „Freund, du musst für die gesammelten Gelder solch ein Kleid für meinen Gebrauch kaufen", indem er sich so die Geneigtheit anderer, Gutes zu thun, zu nutze macht, dann wird er etc.

9) Wenn für einen Mönch zwei Bürger oder Bürgersfrauen, die ihm nicht blutsverwandt sind, jeder für seine Person eine Collecte in Gang setzen, mit der ausgesprochenen Absicht, für die von jedem einzelnen gesammelten Gelder je einzeln ein Kleid für den fraglichen Mönch zu kaufen, und wenn dann dieser Mönch ohne vorausgehende Einladung zu diesen Personen hingeht und mit Rücksicht auf das Kleid zu erkennen giebt, wie er es wünscht, mit den Worten: „Freunde (oder Freundinnen), ihr müsst für den Gesammtbetrag der einzeln gesammelten Gelder solch ein (89) Kleid kaufen, so dass ihr beide mich mit einem Gewande kleidet", indem er sich so die Geneigtheit anderer, Gutes zu thun, zu nutze macht, dann wird er etc.

10) Wenn für einen Mönch ein Fürst, ein Grosser des Reiches, ein Brahmane oder ein Bürger durch einen Boten Geld schickt, um ein Kleid zu kaufen, mit dem Auftrage, für das Geld ein Kleid als Aus-

*) Die englische Uebersetzung von C. hat: „ebensoviel als nötig ist, um zu ersetzen, was er verloren hat." Doch darin muss ein Fehler stecken, denn M. stimmt mit der Pâli Recension überein.

stattung für den fraglichen Mönch zu kaufen, und wenn der Bote zu dem Mönche kommt und sagt: „Hier wird Ew. Ehrwürden Geld gebracht für ein Kleid zu eurem Gebrauche, Ew. Ehrwürden mögen dasselbe annehmen“, dann soll der Mönch zu dem Boten sagen: „Wir nehmen das Geld nicht an, guter Freund, doch wir werden wohl ein Kleid annehmen zur rechten Zeit und in der gehörigen Form.“ Wenn nun der Bote den Mönch fragt: „Haben Ew. Ehrwürden einen Bevollmächtigten dazu“, dann, ihr Mönche, soll der Mönch, wenn er eines Kleides bedarf, einen Bevollmächtigten in der Person eines Klosterdieners oder eines Laien namhaft machen mit den Worten: „Diese Person, guter Freund, ist der Bevollmächtigte der Geistlichen.“ Wenn dann der Bote, nachdem er den Bevollmächtigten von der Sache unterrichtet hat, wieder zu dem Mönche kommt und sagt: „Der von Ew. Ehrwürden namhaft gemachte Bevollmächtigte ist von mir unterrichtet, Ew. Ehrwürden mögen sich zu demselben begeben, er wird ihnen zur gelegenen Zeit die Kleidung verschaffen“; dann, Mönche, begebe sich der Mönch, wenn er eines Kleides bedarf, zu dem Bevollmächtigten und ermahne ihn zwei-, dreimal in dieser Weise: „Ich bedarf eines Kleides, guter Freund.“ Bekommt er das Kleid nach zwei-, dreimaliger Ermahnung, dann ist es gut; wenn nicht, dann darf er vier-, fünf-, höchstens sechsmal stillschweigend sich in Erinnerung bringen und geduldig abwarten. Bekommt er dadurch das Kleid, dann ist es gut. Hat er dann noch keinen Erfolg, und bemüht er sich so lange, bis er es bekommt, dann wird er mit Confiscation bestraft. Im Falle er das Kleid nicht bekommt, muss er persönlich zu dem Manne hingehen, von welchem das Geld zum Kaufe eines Kleides stammt, resp. einen Boten senden, um zu sagen: „Das Geld, welches Ew. Wohlgeboren geschickt haben, um für diesen Mönch ein Kleid zu

kaufen, ist ihm zu nichts von Nutzen gewesen. Ew. Wohlgeboren mögen Sorge tragen, dass es nicht für Sie verloren geht." So ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

(90) 11) Wenn ein Mönch eine Decke teilweise aus Seide machen lässt, so wird er etc.

12) Wenn ein Mönch eine Decke aus reiner, schwarzer Wolle machen lässt, so wird er etc.

13) Wenn ein Mönch eine neue Decke machen lässt, muss man zur Hälfte reine, schwarze Wolle, zum vierten Teile weisse und für das letzte Viertel braune Wolle nehmen. Lässt er sie anders machen, dann wird er etc.

14) Eine neue Decke, die ein Mönch hat machen lassen, muss er 6 Jahre lang gebrauchen. Lässt er innerhalb dieser Zeit ohne die Zustimmung des Kapitels eine neue Decke machen, sei es nun, dass er die alte weglegt oder nicht, so wird er etc.

15) Wenn ein Mönch einen Teppich, um darauf zu sitzen, machen lässt, muss er, um denselben zu verunstalten, ein Stück von der Grösse einer Sugata-Spanne im Quadrat aus einem alten Teppiche nehmen. Lässt er ihn anders machen, so wird er etc.

16) Wenn ein Mönch auf der Wanderschaft Wolle erhält, so darf er, wenn er will, sie annehmen und dann höchstens drei Yojana weit mit sich führen, im Falle niemand anders da ist, der sie trüge. Nimmt er das Packet weiter mit sich, selbst im Falle, dass kein Träger zu finden ist, so wird er etc.

17) Wenn ein Mönch von einer ihm nicht blutsverwandten Nonne Wolle waschen, färben oder kämmen lässt, so wird er etc.

18) Wenn ein Mönch Gold oder Silber annimmt oder für sich annehmen lässt, oder zugiebt, dass man es für ihn bewahrt, so wird er etc.

19) Wenn ein Mönch sich damit abgiebt, geprägtes

Geld auf eine oder andere Weise zu benutzen, so wird er etc.

20) Wenn ein Mönch sich damit abgiebt, Handel in einer oder anderen Weise zu treiben, so wird er etc.

21) Einen überflüssigen Bettelnapf darf man höchstens zehn Tage lang behalten; bei Ueberschreitung dieses Termines wird man etc.

22) Wenn ein Mönch, im Falle sein Bettelnapf an weniger als fünf Stellen geflickt ist, sich einen neuen anschaffen lässt, wird er bestraft mit (91) Confiscation.

Er muss diesen (neuen) Napf in einer Versammlung von Mönchen abgeben, und der allerschlechteste Napf, der in der Versammlung zu finden ist, soll ihm dann gegeben werden mit den Worten: „Diesen Napf, Bruder, musst du behalten, bis er bricht." So ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

23) Die Arzneien, die von kranken Mönchen gebraucht werden dürfen, wie Ghee, Butter, Oel, Honig und Zucker, darf man annehmen und höchstens eine Woche lang bewahren. Bei Uebertretung des gestellten Termines wird man etc.*)

24) Einen Monat vor Ende des Sommers darf ein Mönch sich einen Regenmantel zu verschaffen suchen und einen halben Monat vor genanntem Zeitpunkte darf er denselben anlegen. Verschafft er sich einen Regenmantel früher als einen Monat vor jenem Zeitpunkte und legt er denselben früher als vor einem halben Monate an, so wird er etc.**)

25) Wenn ein Mönch einem anderen, dem er ein Kleid gegeben hat, später im Zorne oder Aerger dasselbe wieder abnimmt oder abnehmen lässt, so wird er etc.

---

*) Dieser Artikel steht als No. 26 in C., als No. 30 in M.

**) Hiermit correspondirt in C. 27, in M. 28.

26) Wenn ein Mönch für sich selbst um Garn bettelt, und daraus bei einem Weber ein Kleid machen lässt, so wird er etc.*)

27) Wenn für einen Mönch irgend ein Bürger oder eine Bürgersfrau, die ihm nicht blutsverwandt sind, bei einem Weber ein Kleid weben lassen, und dann der fragliche Mönch ohne vorausgehende Aufforderung zu dem Weber geht und hinsichtlich des Kleides zu erkennen giebt, wie er es haben will mit den Worten: „Freund, das Kleid, das du webst, ist für mich bestimmt; mache es lang und breit, stark, gut gewoben und von schönem Rande, hübsch von Zeichnung und Bearbeitung, dann werden wir dir etwas extra als Belohnung geben." Wenn der Mönch nach diesen Worten etwas als Belohnung giebt und wäre es nur ein einziges Bettelmahl, so wird er etc.**)

(92) 28) Wenn zehn Tage vor dem Vollmonde des Kârttika ein Mönch unerwartet ein Kleid bekommt, darf er es, wenn es ihm gut scheint, annehmen und bis zu dem für die (gewöhnliche) Austeilung der Kleider bestimmten Zeitpunkte bewahren. Bewahrt er es länger, so wird er etc.***)

29) Wenn ein Mönch nach Schluss der stillen Zeit am Vollmondstage des Kârttika sich in die Wildnis begiebt, um in Klausen zu wohnen, die unsicher und Gefahren ausgesetzt sind, dann darf er, wenn er will, eins von seinen drei Kleidungsstücken zu Hause lassen, und falls er Veranlassung dazu hat, sich während einer Zeit von höchstens sechs Tagen von jenem Kleidungsstücke trennen. Trennt er sich länger davon ohne Zustimmung der Brüder, so wird er etc.

30) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen

---

*) Dies steht in C. und M. als Artikel 23

**) In C. und M. steht dies als Artikel 24.

***) In M. ist dies Artikel 26.

einen für die Kirche bestimmten Vorteil sich selbst aneignet, so wird er etc.

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 30 Sachen, die mit Confiscation bestraft werden, aufgezählt. Ich frage euch daher etc.

---

7) Ueber Sachen, für die man Busse thun muss.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 92*) Sachen, für die man Busse thun muss, zur Behandlung.

1) Wenn man mit vollem Bewusstsein die Unwahrheit spricht, so muss man dafür Busse thun.

2) Wenn man schmält, so muss man etc.

3) Wenn man einen Mönch verleumdet, so muss man etc.

4) Wenn ein Mönch einer nichtgeweihten Person wörtlich den Text des Gesetzes vorliest, so muss er etc.**)

(93) 5) Wenn ein Mönch länger als zwei oder drei Nächte bei einer nichtgeweihten Person schläft, so muss er etc.

6) Wenn ein Mönch bei einer weiblichen Person schläft, so muss er etc.***)

7) Wenn ein Mönch mehr als fünf oder sechs Sätze vor einer weiblichen Person predigt, ausser in Gegenwart einer gereiften männlichen Person, so muss er etc.†)

---

*) Die chinesische Recension zählt 90 Artikel; die Anzahl in M. wird von Minajew Prâtim. S. p 53 nicht angegeben. Doch aus der Bemerkung des genannten Gelehrten, dass im Mahâvyutpatti einige Uebertretungen enthalten sind, die im Pâli Text nicht vorkommen, schliessen wir, dass die Anzahl der Artikel in M. mehr als 90 beträgt.

**) Diesem Artikel entspricht No. 6 in C. und No. 8 in M.

***) Art. 5 und 6 fallen mit No. 5 und 4 in C. mit No. 54 und 65 in M. zusammen.

†) In C. vertauschen Art. 7 und 9 ihre Stelle.

8) Wenn ein Mönch einer ungeweihten Person gegenüber, selbst der Wahrheit gemäss, erklärt, übermenschliche Eigenschaften zu besitzen, so muss er etc.*)

9) Wenn ein Mönch einer ungeweihten Person eine schwere Sünde eines der Brüder mitteilt, so muss er etc.

10) Wenn ein Mönch in dem Grunde gräbt oder graben lässt, so muss er etc.**)

11) Wer irgend ein Gewächs oder Geschöpf beschädigt, muss etc.

12) Wer jemand falsch beschuldigt und ein Leid zufügt, muss etc.***)

13) Wer zur Unzufriedenheit anstiftet, muss etc.***)

14) Wenn ein Mönch ein Bett, Stuhl, Strohsack oder Kissen, Eigentum der Brüderschaft, ausser dem Hause ausbreitet oder ausbreiten lässt, und beim Weggehen nicht wieder aufnimmt oder aufnehmen lässt, oder, ohne jemand zu grüssen, sich entfernt, so muss etc.

15) Wenn ein Mönch in dem Hause der Brüder ein Lager ausbreitet oder ausbreiten lässt und beim Weggehen nicht wieder aufnimmt oder aufnehmen lässt, oder, ohne jemand zu grüssen, sich entfernt, so muss etc.

16) Wenn ein Mönch im Hause der Brüder sein Lager ausbreitet, nachdem er mit Wissen und Willen einen anderen, der früher denselben Platz einnahm, aus keinem anderen Grunde verdrängt hat, als dass derjenige, dem es im Wege ist, fortgehen kann, so muss etc.

17) Wenn ein Mönch im Zorn und Aerger einen anderen aus dem Brüderhause wirft oder werfen lässt, so muss etc.

(94) 18) Wenn ein Mönch in einem eben ge-

---

*) In M. Art. 6.

**) Dieser Artikel ist No. 73 in M.

***) Die Artikel 12 und 13 sind in C. und M. umgestellt.

legenen Zimmer des Brüderhauses unruhig auf einem Bette oder Stuhle, woran die Beine wackelig sind, sich setzt oder sich setzen lässt, so muss etc.

19) Ein Mönch, der ein grosses Kloster für sich bauen lässt, darf auf einer Stelle, wo wenig Grün ist, so viel bestellen, als zwei oder drei (Frachten) Deckholz (oder Deckstroh?) gleich ist, so viel als genug ist für die Thürrahmen, die Riegel zum Schliessen und die Herstellung der Fenster. Bestellt er mehr, auch wenn es auf einem Platze ist, wo wenig Grün ist, dann muss er etc.*)

20) Wenn ein Mönch Gras oder Erde mit Wasser, worin Tierchen sind, besprengt oder besprengen lässt, so muss er etc.

21) Wenn ein Mönch ohne Erlaubnis eine geistliche Ansprache an die Nonnen hält, so muss er etc.

22) Wenn er selbst mit Erlaubnis nach Sonnenuntergang dasselbe thut, so muss er etc.

23) Wenn ein Mönch sich nach einer Nonnenwohnung begiebt, um eine geistliche Ansprache an die Nonnen zu halten, es sei denn bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, so muss er etc. Unter ausser-

---

*) Die historische Erklärung in Suttavibhanga II, p 47 läuft darauf hinaus, dass ein gewisser Mönch, Namens Channa, ein Kloster, dass für ihn gebaut wurde, nach seiner Vollendung verschiedene Male decken und bewerfen liess, so dass das Kloster das Uebergewicht bekam und einfiel. Dieser Unsinn beweist zur Genüge, dass die Verfasser des Suttavibhanga den Artikel nicht mehr verstanden. Er enthält in der That ein Kauderwälsch und der Text ist an mehr als einer Stelle verdorben. C. hat nach Beal: „Wenn ein Mönch für ein zu einem grossen Kloster gehöriges Gebäude eine Thüre oder Fenster oder irgend welches Beiwerk zur Verzierung macht oder machen lässt, darf er so viel gehacktes Holz, als zwei oder drei Frachten gleich ist, verwenden lassen. Ist es mehr, dann etc.“ Die Artikel 19 und 20 stehen in C. und M. in umgekehrter Reihenfolge.

gewöhnlicher Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle, wenn eine Nonne krank ist.*)

24) Wenn ein Mönch behauptet, dass die Brüder aus persönlichem Interesse an die Nonnen geistliche Ansprachen halten, so muss er etc.

25) Wenn ein Mönch einer ihm nicht blutsverwandten Nonne ein Kleid giebt, sei es zum Tausche, so muss er etc.

26) Wenn ein Mönch für eine ihm nicht blutsverwandte Nonne ein Kleid näht oder nähen lässt, so muss er etc.

(95) 27) Wenn ein Mönch sich mit einer Nonne verabredet, mit ihr auf demselben Wege zu reisen, selbst nach dem nächsten Dorfe, es sei denn bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, so muss er etc. Unter aussergewöhnlicher Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle, wenn der Weg nur in grosser Gesellschaft gemacht werden kann wegen anerkannter Unsicherheit und Gefährlichkeit.

28) Wenn ein Mönch sich mit einer Nonne verabredet, mit ihr in demselben Schiffe stromauf oder stromab zu fahren, es sei denn, um quer überzusetzen, so muss er etc.**)

29) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen eine Mahlzeit, die ihm eine Nonne besorgt hat, es sei denn mit Zuthun des milden Gebers, geniesst, so muss er etc.***)

30) Wenn sich ein Mönch mit einer Nonne in der Einsamkeit allein hinsetzt, so muss er etc.†)

31) Ein Mönch, der nicht krank ist, darf eine Mahlzeit an einem Orte, wo (täglich) Essen ausgeteilt wird, nehmen. Nimmt er mehrere, so muss er etc.

32) Wer an einer Mahlzeit in grosser Gesellschaft

*) Dieser Artikel fehlt in C. und M.

**) Dieser Artikel ist No. 27 in M.

***) Dieser Artikel ist No. 30 in M.

†) Hierfür stehen in M. zwei Artikel, 28 und 29, die auf dasselbe hinauskommen. In C. ist es Artikel 26.

teilnimmt, ausser bei einer passenden Gelegenheit, muss etc. Unter passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: während einer Krankheit, bei Gelegenheit der Austeilung und Verfertigung von Kleidern, auf der Reise, an Bord eines Schiffes, bei einer aussergewöhnlichen Gelegenheit, bei einer den Çramaṇa's angebotenen Mahlzeit.*)

33) Wenn man verschiedenen Mahlzeiten, den einen vorher, den anderen nachher beiwohnt, es sei denn bei einer passenden Gelegenheit, so muss man etc. Unter (96) passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: während einer Krankheit, bei Gelegenheit der Austeilung und Verfertigung von Kleidern.**)

34) Wenn jemand einen Mönch, der an sein Haus kommt, mit Kuchen oder Grütze bewirtet, so darf der Mönch, wenn er will, zwei oder drei Teller voll nehmen. Nimmt er mehr, so muss er etc. Die zwei oder drei Teller voll muss er mit sich nach Hause nehmen und sie mit den Brüdern teilen. Das ist die gehörige Form.***)

35) Wenn ein Mönch nach eingenommener Mahlzeit Gebackenes oder Gekochtes, was nicht übrig geblieben ist, geniesst, so muss er etc.

36) Wenn ein Mönch einen anderen, der schon gegessen hat, einladet, Gebackenes oder Gekochtes, das nicht übrig geblieben ist, zu geniessen, mit den Worten: „Komm, Bruder, iss“, in der Absicht, irgend einen Zweck zu erreichen, dann muss er, falls der Eingeladene isst, etc.

---

*) In M. und C. ist dieser Artikel der 36., bei Beal oder in dem von ihm befolgten Texte hat sich ein Fehler eingeschlichen; es steht dort: „sich entfernen von einer Mahlzeit“ anstatt „teilnehmen“. Der folgende Artikel in P. entspricht Nr. 32 in C., 33 in M. Die den Çramaṇa's angebotene Mahlzeit, *çramaṇa-bhakta*, ist eine Nachahmung des *brâhmaṇa-bhojana*, Beköstigung von Brahmanen.

**) In M. steht dies als Art. 31, in C. als 32.

***) In M. Art. 33—35 = P. 34—36.

37) Der Mönch, der ausser der Zeit Speisen geniesst, muss etc.

38) Der Mönch, der Speisen, die er (vom vorigen Tag) aufbewahrt hat, geniesst, muss etc.

39) Wenn ein Mönch, der nicht krank ist, Leckerbissen, wie Ghee, Butter, Oel, Honig, Zucker, Fisch, Fleisch, Milch, Molken für sich selbst verlangt und geniesst, so muss etc.*)

40) Wenn ein Mönch etwas, das ihm nicht gegeben wird, in den Mund nimmt als Nahrung, ausgenommen Wasser und einen Zahnstocher, so muss etc.

41) Der Mönch, der einem Gymnosophisten (oder nackten Jaina Mönch) oder einem brahmanischen Wandermönche oder einer Wandernonne eigenhändig gebackene oder gekochte Speisen darbietet, muss etc.

42) Wenn ein Mönch zu einem anderen also spricht: „Komm, verehrter Herr, lass uns in das Dorf oder in die Stadt gehen, um unser Essen zu erbetteln", und dann, sei es, nachdem er ihm Gelegenheit gegeben hat, dass ihm (97) etwas gegeben wurde oder nicht, ihn wegschickt, ohne einen anderen Grund anzuführen, als: „Geh, verehrter Herr, es gelüstet mich nicht, mit dir zu sprechen oder zu sitzen, es ist mir angenehmer, ganz allein zu sprechen oder zu sitzen," so muss er etc.**)

43) Wenn ein Mönch in einem Hause, wo Leute zu-

*) In C. und M. stehen Art. 39 und 40 in umgekehrter Reihenfolge.

**) In C. stehen Artikel 46 und 42 in umgekehrter Reihenfolge, in M. fehlt 42. Nach Suttavibhanga II, p 93 ist der Beweggrund, warum der eine Bruder den andern wegschickt, der, dass der erste gerne mit einer Frauensperson scherzen, spielen und unehrbare Dinge treiben will. Es ist charakteristisch für die keusche Phantasie dieser irdischen Heiligen, dass sie stets an Frauen denken, und dass sie das stets mit den allerunziemlichsten Nebengedanken thun.

sammen ihre Mahlzeit halten, als ein Eindringling sich hinzusetzt, so muss er etc.*)

44) Wenn ein Mönch mit einer weiblichen Person in der Einsamkeit an einem bedeckten Orte sich hinsetzt, so muss er etc.

45) Wenn ein Mönch mit einer Frau in der Einsamkeit sich allein setzt, muss er etc.**)

46) Wenn ein Mönch, eingeladen als Gast, an einer gemeinschaftlichen Mahlzeit teilnimmt und, ohne Abschied von einem der dort anwesenden Brüder zu nehmen, vor oder nach dem Mittag bei den Häusern seinen Rundgang macht, ausser bei einer passenden Gelegenheit, so muss er etc. Unter passender Gelegenheit versteht man im gegebenen Falle: wenn Kleider ausgeteilt und verfertigt werden.***)

47) Ein Mönch, der nicht krank ist, darf von einer für vier Monate geltenden Einladung zum Essen Gebrauch machen; überschreitet er diesen Termin, ausser bei einer erneuten oder ständigen Einladung, so muss er etc.†)

48) Wenn ein Mönch hingeht, um ein Heer in

---

*) In M. ist dieser Artikel in zwei, 42 und 43, die auf dasselbe hinauskommen, zerlegt. Ueber die verkehrte Auslegung dieses Artikels ist schon oben p X gesprochen.

**) Man sollte denken, dass Artikel 30 wegen dieses Artikels überflüssig wäre. Auch das ist charakteristisch.

***) In M. Artikel 51, in C. 42.

†) Die Bestimmungen in diesem Artikel widersprechen sich gegenseitig. C. ist noch um einen Grad unverständlicher; vorsichtshalber lassen wir das Englische unübersetzt: „If a Bikshu (l. Bhikshu) be asked to receive such things as are allowed during time of sickness extending over a period of four months, he may accept the invitation for this period, even though he be at the time in good health, but if he exceeds such a term, except there be a perpetual invitation, it is *pachittiyâ*." Hieraus würde folgen, dass ein Mönch, auch wenn er gesund ist, wohl geniessen darf, was sonst nur Kranken erlaubt ist, wenn er nur eine Einladung hat, es zu geniessen.

seiner Aufstellung zu sehen, ausser aus einem triftigen Grunde, so muss er etc.

49) Hat dagegen der Mönch irgend einen Grund, um nach dem Heere (98) zu gehen, dann darf er sich zwei oder drei Nächte in dem Lager aufhalten; bleibt er länger, so muss er etc.

50) Wenn ein Mönch, der zwei oder drei Nächte in dem Lager sich aufhält, hingeht, um in Augenschein zu nehmen die Vorbereitung zum Kampfe, oder die Vorposten, oder die Schlachtordnung, oder die Abhaltung einer Heerschau, so muss er etc.*)

51) Wer Spirituosen oder Liqueure trinkt, muss etc.**)

52) Wer einen anderen mit dem Finger anstösst, muss etc.

53) Wer im Wasser herumplätschert, muss etc.

54) Wer unehrerbietig ist, muss etc.

55) Wenn ein Mönch einen anderen erschrecken will, so muss er etc.

56) Wenn ein Mönch, ohne krank zu sein, nur um sich zu wärmen, ein Feuer anmacht oder anmachen lässt, ausser aus einem triftigen Grunde, so muss etc.

57) Wenn ein Mönch mehr als einmal alle vierzehn Tage badet, ausser zu der bestimmten Zeit, so muss er etc. Unter bestimmter Zeit versteht man im gegebenen Falle die $2^1/_2$ heissen Monate, i. e. die letzten anderthalb Monate des Sommers und der erste Monat der Regenzeit; ferner wenn er sich erhitzt fühlt, krank ist, etwas zu thun hat, auf der Reise, in böigem Wetter.

58) Beim Empfange eines neuen Kleides muss der Mönch eines der drei Mittel, es zu verunstalten, anwenden: Indigo, Schmutz oder Schwärze. Trägt

*) Art. 48—50 entsprechen 45—47 in M. Bei Beal ist 49 durch Versehen ausgefallen.

**) In M. Artikel 79.

er ein neues Kleid, ohne es zu verunstalten, so muss er etc.

59) Wenn ein Mönch selbst ein Kleidungsstück für einen Mönch, Nonne, angehende Nonne, Schüler oder Schülerin bestimmt hat, und es, ohne sein Versprechen zu widerrufen*), gebraucht, so muss er etc.

(99) 60) Wenn ein Mönch den Bettelnapf, das Kleid, die Matte, die Nadelbüchse oder den Gürtel eines anderen Mönches versteckt oder verstecken lässt, so muss er etc.**)

61) Der Mönch, der mit Wissen und Willen ein Tier des Lebens beraubt, muss etc.

62) Der Mönch, der mit Wissen und Willen Wasser, worin Tierchen sind, geniesst, muss etc.

63) Der Mönch, der mit Wissen und Willen eine rechtlich entschiedene Frage wieder anregt, muss etc.

64) Der Mönch, der mit Wissen und Willen eine grobe Uebertretung eines Bruders verheimlicht, muss etc.

65) Ein Mönch, der mit Wissen und Willen jemand unter dem 20. Jahre zum Geistlichen weiht, die Person, welche die Weihe empfängt, sowie die Brüder, die an der Ceremonie teilnehmen, verdienen alle einen Tadel. Dies ist die Busse im gegebenen Falle.

66) Wenn ein Mönch wissentlich sich mit einer Diebesbande verabredet, um mit ihnen zusammen zu reisen, und wäre es nur nach dem nächsten Dorfe, so muss er etc.

67) Wenn ein Mönch mit einer Frau verabredet,

---

*) Oder ohne Zurückziehung. Dass *paccuddhâra* im Texte, Skr. *pratyuddhâra*, den angegebenen Sinn hat, geht aus *chandapratyuddhâra*, Widerrufen einer früher abgegebenen Stimme, wie M. für *punakammâya ukkoṭeyya* in Artikel 63 hat, hervor.

**) Den Artikeln 51—60 entsprechen in M. 79, 63, 64, 78, 66, 52, 60, 58, 68, 67; in C. 51, 53, 52, 54, 55, 57, 56, 60, 59, 58.

mit ihr zusammen zu reisen, und wäre es nur nach dem nächsten Dorfe, so muss er etc.

68) Wenn ein Mönch in dieser Weise spricht: „Ich fasse das von dem Herrn verkündete Gesetz in dem Sinne auf, dass die Dinge, welche der Herr Hindernisse (der Vollkommenheit) genannt hat, nicht imstande sind, denjenigen, der sie übt, zu hindern", dann muss der Mönch von den Brüdern also ermahnt werden: „Sage das nicht, ehrwürdiger Bruder, lästere den Herrn nicht, es ist nicht gut, den Herrn zu lästern; denn der Herr würde so nicht sprechen. Häufig, ehrwürdiger Bruder, hat der Herr erklärt, welche die Hindernisse sind, und (100) dieselben sind allerdings imstande, denjenigen, der sie übt, zu hindern." Wenn nun der Mönch so von den Brüdern ermahnt dabei beharrt (etc. wie in Artikel 10 der Abteilung 4).

69) Wenn ein Mönch mit Wissen und Willen mit einem anderen, der diese Ansicht hat, zusammen isst, wohnt oder schläft, während der Schuldige noch nicht seine Bussfertigkeit bewiesen, noch seine Ansicht widerrufen hat, so muss er etc.

70) Auch wenn ein angehender Mönch in dieser Weise spricht: (etc. wie in Art. 68), und wenn dieser angehende Mönch so von den Mönchen ermahnt doch dabei beharrt, müssen dieselben zu ihm sagen: „Fortab, lieber Novize, darfst du nicht mehr behaupten, dass der Herr dein Meister ist; auch verlierst du fortab die Berechtigung, welche angehende Mönche haben, zwei oder drei Nächte bei den Brüdern zu schlafen; entferne dich, verschwinde." Der Geistliche, der mit Wissen und Willen mit jemand, der auf solche Weise fortgejagt ist, spricht, oder ihn als Schüler zu sich nimmt, oder mit ihm isst oder schläft, muss etc.*)

---

*) Artikel 61—70 = 61, 41, 53, 65, 72, 71, 65, 83, 56, 57 in M.; 61, 62, 64, —? 65, 63, 66, 68, 69, 70 in C.

71) Wenn ein von den Brüdern zur gemeinschaftlichen Erfüllung der Glaubenspflichten eingeladener Mönch in dieser Weise spricht: „Ich kann diesen Artikel der Zucht nicht annehmen, ehrwürdige Brüder, ehe ich einen anderen geschickten Mönch, der die Disciplin gründlich kennt, um Rat gefragt habe“, so muss er etc. Ein Geistlicher, der sich bildet, Mönche, muss lernen, sich informiren, um Aufklärung bitten, so ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

72) Wenn ein Mönch beim Vortrage des Prâtimoksha in dieser Weise spricht: „Wozu werden doch solche untergeordnete und äusserst untergeordnete Vorschriften vorgetragen, es sei denn, dass sie jemand (101) missmutig machen, hindern, ärgern?“ dann ist das eine Verachtung der Vorschriften der Zucht, und er muss etc.

73) Wenn ein Mönch bei dem halbmonatlichen Vortrage des Prâtimoksha folgendermassen spricht: „Ich weiss schon, welche Bestimmung des Reglements jetzt an die Reihe kommt, aufgesagt zu werden“, und die übrigen merken, dass er während des Vortrages des Reglements schon zwei- oder dreimal, geschweige denn häufiger, sich früher gesetzt hat*), und wenn er seine unverständige Handlungsweise nicht aufgiebt, dann muss man ihn nach dem Gesetze für schuldig einer Uebertretung erklären, die er im gegebenen Falle begangen hat, und muss ihn ausserdem für einen Thor erklären in dieser Weise: „Du gewinnst nichts dabei, würdiger Bruder, es gereicht dir zum Schaden, dass du bei dem Vortrage des Prâtimoksha nicht mit dem gehörigen Interesse aufmerkst.“ Dies ist die Strafe, die auf thörichtes Betragen steht.

---

*) Man sollte erwarten: früher gesagt hat; doch der im Text gebrauchte Ausdruck (*nisinnapubbam*) lässt diese Erklärung nicht zu. Die englische Uebersetzung von C. giebt keine Aufklärung, da sie rein Gallimathias ist. In M. fehlt der Artikel, wahrscheinlich weil er unverständlich war.

74) Wenn ein Mönch im Zorne oder Aerger einem anderen einen Schlag giebt, so muss er etc.

75) Wenn ein Mönch im Zorne oder Aerger gegen einen anderen drohend die geballte Faust erhebt, muss er etc.

76) Wenn ein Mönch ohne Grund einen anderen einer Sache bezichtigt, die eine zeitweilige Ausstossung aus der Gemeinschaft zur Folge hat, so muss er etc.

77) Wenn ein Mönch einen anderen absichtlich in eine unangenehme Stimmung bringt, zu keinem anderen Zwecke, als um ihm eine unangenehme Stunde zu bereiten, so muss er etc.

78) Wenn ein Mönch stillschweigend streitende und zankende Brüder belauscht, zu keinem anderen Zwecke, als um zu hören, was sie sagen, so muss er etc.

79) Wenn ein Mönch zuerst seine Stimme für eine (**102**) gesetzliche Handlung abgegeben hat, und nachher sich des Räsonnirens schuldig macht, so muss er etc.

80) Wenn ein Mönch, während das Kapitel zur Beschlussfassung über eine Sache sich berät, ohne seine Stimme abzugeben von seinem Sitze aufsteht und sich entfernt, so muss er etc.*)

81) Wenn ein Mönch, nachdem eine volle Versammlung einstimmig ein Kleid für jemand angewiesen hat, sich später des Räsonnirens darüber schuldig macht und sagt: „Die Mitglieder des Kapitels geben dem Eigentume der Geistlichkeit eine Bestimmung, je nach der Gunst, in der jemand bei ihnen steht“, so muss er etc.

82) Der Mönch, der mit Wissen und Willen einen

---

*) Artikel 71—80 stimmen überein mit 75, 10, —, 48, 49, 69, 62, 76, 63, 77 in M.; 71, 72, 73, 78, 79, 80, —, 77, 76, 75 in C.

der Geistlichkeit zukommenden Vorteil einer besonderen Person zuweist, muss etc.*)

83) Der Mönch, der die steinerne Thürschwelle**) eines Königs, eines fürstlichen gekrönten Hauptes zu einer Zeit überschreitet, wann der König nicht hinausgegangen ist, und die Insignien nicht nach aussen gebracht sind, ohne frühere Erfahrung (?), muss etc.***)

84) Wenn ein Mönch ein Juwel oder etwas Wertvolles aufrafft oder aufraffen lässt, ausgenommen im Brüderhause oder im Klosterhofe, so muss er etc. Im Falle er ein Juwel oder etwas Wertvolles im Klosterhofe oder im Brüderhause aufrafft oder aufraffen lässt, muss er es aufbewahren, damit der Eigentümer es abholen kann; so ist im gegebenen Falle die gehörige Form.

(103) 85) Der Mönch, der, ohne einen anwesenden Bruder zu grüssen, zur Unzeit in das Dorf geht, ausgenommen wegen eines nötigen Geschäftes, muss etc.

---

*) Art. 81 steht in C. als 74; 82 fehlt; beide Artikel fehlen in M.

**) Eigentlich steht da ein „Grenzpfahl oder Schlagbaum".

***) In dieser Uebersetzung ist mehr als ein Punkt zweifelhaft. Nach der Auslegung von Suttavibhanga II, p 157 enthält der Artikel ein Verbot für den Mönch, die Schwelle von des Fürsten Schlafkammer zu überschreiten, wenn der König mit seiner Gemahlin im Bette liegt. Dies ist unzulässig, weil die Worte des Textes diese Erklärung nicht erlauben und weil es thörichtes Geschwätz ist. Wahrscheinlich ist gemeint, dass ein Mönch nicht in den Palast kommen darf, ausser wenn der Fürst im Vorhofe öffentliche Audienz giebt. Wir folgen der Lesart *anihataratanake*; wegen der Bedeutung von *nîharati* vergl. man Cullavagga 8, 1. In der ältesten Form hat der Artikel vermutlich nichts anderes enthalten, als ein Verbot für Asketen, an einen üppigen Hof zu gehen, ausser im Notfalle. Sicher ist, dass im Text alle Worte zwischen *muddhâvasittassa* und *indakhîlam* später eingefügt sind; denn es widerspricht dem stehenden Gebrauche, in der Prosa das regierte Wort auf diese Weise von dem regierenden zu trennen.

86) Dem Mönche, der eine Nadelbüchse von Knochen, Elfenbein oder Horn für sich machen lässt, wird zur Strafe die Büchse zerbrochen.

87) Lässt ein Mönch ein neues Bett oder einen Stuhl für sich machen, dann müssen die Füsse acht Zoll Sugata-Mass hoch sein, exclusive des spitzen Punktes unten. Wird das Mass überschritten, dann wird zur Strafe ein Stück abgeschnitten.

88) Wenn ein Mönch ein Bett oder einen Stuhl mit Watte ausstopfen lässt, dann wird dieselbe zur Strafe herausgenommen.

89) Eine Matte, welche ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse derselben sind an Länge zwei Spannen Sugata-Mass, an Breite $1\frac{1}{2}$ Spannen und der Rand eine Spanne. Wird das Mass überschritten, dann wird ein Stück abgeschnitten.

90) Ein Kleid, um die Krätze zu bedecken, welches ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse sind an Länge vier Spannen Sugata-Mass, an Breite zwei Spannen. Wenn das Kleid das Mass überschreitet, dann muss man zur Strafe ein Stück abschneiden.

91) Ein Regenmantel, den ein Mönch für sich machen lässt, muss das vorgeschriebene Mass haben. Die Grössenverhältnisse sind an Länge sechs Spannen Sugata-Mass, an Breite $2\frac{1}{2}$.*) Wird der Regenmantel grösser gemacht, dann wird zur Strafe ein Stück abgeschnitten.

92) Wenn ein Mönch ein Gewand für sich machen lässt, welches dieselben Grössenverhältnisse hat wie das Gewand eines Sugata, oder noch grössere, so wird ein Stück davon zur Strafe abgeschnitten. Die

*) Wenn die Spanne Sugata-Mass $= 4\frac{1}{2}$ engl. Fuss oder gar $= 6$ Fuss wäre, wie die Ceilonesen behaupten, siehe oben p 60, so würde ein Regenmantel 27 oder 36 Fuss lang sein, Jede weitere Bemerkung ist überflüssig.

Grössenverhältnisse des Prophetenmantels eines Sugata sind: an Länge neun Spannen Sugata-Mass, an Breite sechs Spannen.*)

(104) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die 92 Sachen, für die man Busse thun muss, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

---

7) Ueber Sachen, die man beichten muss.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die vier Sachen zur Behandlung, die gebeichtet werden müssen.

1) Wenn ein Mönch aus der Hand einer ihm nicht blutsverwandten Nonne, die eingetreten ist, gebackene oder gekochte Nahrung eigenhändig annimmt und geniesst, so muss er seine Schuld mit den Worten bekennen: „Ehrwürdiger Bruder, ich habe etwas Tadelnswertes, etwas Unpassendes gethan, das gebeichtet werden muss; ich bekenne meine Schuld.“

2) Wenn Mönche von Familien zur Mahlzeit eingeladen sind und eine Nonne zugegen ist, die sich anstellt, als ob sie etwas zu befehlen hätte, indem sie ruft: „Hier gebt etwas Suppe, hier gebt etwas Reis“, dann müssen die Mönche die Nonne mit den Worten wegschicken: „Entferne dich, Schwester, bis die Brüder gegessen haben werden.“ Wenn keiner der anwesenden Mönche das Wort ergreift, um die Nonne wegzuschicken, müssen alle ihre Schuld bekennen mit den Worten: „Ehrwürdige Brüder, wir haben etwas Tadelnswertes, etwas Unpassendes gethan, das gebeichtet werden muss; wir bekennen unsere Schuld.“

3) Wenn ein Mönch in Familien, wo gebildete Sitten herrschen, ohne vorausgehende Einladung und

---

*) Artikel 83—92 = 82, 59, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 88, 90 in M.; 81, 82, 83, 86, 84, 85, 87, 88, 89, 90 in C.

ohne krank zu sein, eigenhändig gebackene oder gekochte Nahrung annimmt und geniesst, so muss er etc.

4) Wenn ein Mönch, der in Klausen in der Wildnis, die als unsicher und der Gefahr blossgestellt bekannt sind, wohnt, in einem Kloster gebackene oder gekochte Nahrung, von der er früher keine Kenntnis gehabt hat, eigenhändig annimmt und geniesst, während er nicht krank ist, so muss er etc.

Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die vier Sachen, die gebeichtet werden müssen, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

---

(105) 9) Ueber Sachen, die zu einem anständigen Betragen gehören.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die Sachen*), die zu einem anständigen Betragen gehören, zur Behandlung.

Man muss als Regel für anständiges Betragen betrachten**):

1) Dafür zu sorgen, dass das Untergewand ringsum gut sitzt.

2) Dafür zu sorgen, dass die Obergewänder ringsum gut sitzen.

3) Gut gekleidet in das Haus zu gehen (d. h. hineinkommen).

4) Gut gekleidet in dem Hause zu sitzen.

5) Sehr behutsam***) in's Haus zu gehen.

---

*) Die Anzahl der Artikel wird nicht genannt; sie beträgt in P. 75, in C. 100, in M. 107.

**) Diese Worte werden bei jedem Artikel wiederholt; sie sind in der Folge kürzehalber weggeblieben.

***) Oder bekleidet, so dass kein Teil des Körpers, welcher bedeckt werden muss, bloss ist. Beal hat: „not to enter a layman's house with the robes gathered round his

6) Sehr behutsam im Hause zu sitzen.

7) Mit niedergeschlagenem Blicke in's Haus zu gehen.

8) Mit niedergeschlagenem Blicke im Hause zu sitzen.*)

9) Nicht mit stolz aufwärts gewandtem Blicke in's Haus zu gehen.

10) Nicht mit stolz aufwärts gewandtem Blicke im Hause zu sitzen.**)

11) Nicht laut lachend in's Haus zu gehen.

12) Nicht laut lachend im Hause zu sitzen.***)

13) Mit wenig Lärm in's Haus zu gehen.

(106) 14) Mit wenig Lärm im Hause zu sitzen.

15) Ohne den Körper hin- und herzubewegen in's Haus zu gehen.

16) Ohne den Körper hin- und herzubewegen im Hause zu sitzen.

17) Nicht die Arme schwenkend in's Haus zu gehen.

18) Nicht die Arme schwenkend im Hause zu sitzen.

---

neck", mit welchem Unsinn vermutlich gemeint ist, dass der Körper bis an den Hals bedeckt sein muss.

*) Artikel 7 und 8 in C. = 23 und 24 in P.

**) Die Uebersetzung dieses Artikels bei Beal lautet: „Not to enter a layman's house in a bouncing manner. Not to sit down in a layman's house in the same manner." Es ist nicht ersichtlich, wie jemand „in a bouncing manner" sitzen kann. Der chinesische Uebersetzer hat vermutlich nicht verstanden, dass *utkshipta* in die Höhe geworfen, in die Höhe gerichtet bedeutet, oder der englische Uebersetzer hat nicht wiedergegeben, was in C. steht. Es kann in C. auch *anutkshiptakena*, übereinstimmend mit *anutkshiptacakshus* von Lalitavistara p 230 gestanden haben; eine ganz oder beinahe ganz gleichlautende Stelle muss der Verfasser von Suttavibhanga II, p 186 vor Augen gehabt haben, was nicht ausschliesst, dass er den Ausdruck *ukkhittakâya* doch nicht verstanden hat.

***) In C. 24 und 25. Die folgenden Artikel 13—20 stimmen überein mit 22, 23, 14—17, 20, 21 in C.

19) Nicht das Haupt hin- und herbewegend in's Haus zu gehen.

20) Nicht das Haupt hin- und herbewegend im Hause zu sitzen.

21) Nicht mit den Händen in der Seite in's Haus zu gehen.*)

22) Nicht mit den Händen in der Seite im Hause zu sitzen.

23) Nicht verhüllt in's Haus zu gehen.

24) Nicht verhüllt im Hause zu sitzen.

25) Nicht geduckt in's Haus zu gehen.

26) Nicht mit gekreuzten Beinen oder Armen im Hause zu sitzen.

27) Mit dankbarer Achtung die dargereichte Speise anzunehmen.

28) Mit auf das Gefäss**) gerichteten Gedanken die dargereichte Speise anzunehmen.

29) Die dargereichte Speise mit gerade so viel Brühe, als dazu gehört, (und nicht mehr) anzunehmen.

30) Von der dargereichten Speise eben bis zum Rande des Topfes (und nicht darüber aufgehäuft) anzunehmen.***)

31) Mit dankbarer Achtung die dargereichte Speise zu geniessen.

32) Mit auf das Gefäss gerichteten Gedanken die dargereichte Speise zu geniessen.

33) Die dargereichte Speise unterschiedslos hintereinander zu geniessen.

34) Die dargereichte Speise mit gerade so viel Brühe, als dazu gehört, zu geniessen.

---

*) Diese Uebersetzung ist unsicher und stützt sich nur auf die Autorität der Erklärer. Etymologisch kann der Ausdruck im Text *na-kkhambhakato* schwerlich etwas anderes bedeuten als: nicht steif wie ein Stock.

**) Oder auf das Gefäss, im figürlichen Sinne „den Empfänger der Gabe selbst".

***) Die Artikel 21—30 stehen in C. als 21, 22, 7, 8, —, —, 26, 27, 28, —.

35) Ohne erst von der in der Mitte höher aufgehäuften Speise etwas vorweg zu nehmen, die dargereichte Speise zu geniessen.

36) Nicht aus Begierlichkeit, um mehr zu bekommen, die Brühe oder die gewürzte Beilage unter dem Reis zu verbergen.

(107) 37) Nicht, ausser im Krankheitsfalle, Brühe oder Reis für sich selbst zu verlangen und zu geniessen.

38) Nicht mit Neid nach dem Gefäss eines anderen zu sehen.

39) Keine zu grossen Bissen zu nehmen.

40) Jeden Bissen Reis mit den Fingern zu einem Kügelchen zu formen.*)

41) Den Mund nicht zu öffnen, ehe man heruntergeschluckt hat, was man im Munde hat.

42) Nicht die ganze Hand beim Essen in den Mund zu stecken.

43) Nicht mit Essen im Munde zu sprechen.

44) Nicht so zu essen, dass man die Bissen in den Mund wirft.

45) Jeden Bissen ohne Pausen zu geniessen.

46) Nicht so zu essen, dass man sich die Backen vollstopft.

47) Nicht mit den Händen beim Essen zu zittern.

48) Nicht den Reis beim Essen herumzustreuen.

49) Nicht die Zunge beim Essen herauszustrecken.

50) Nicht beim Essen zu schmatzen.

51) Nicht beim Essen zu schlürfen.

52) Nicht beim Essen die Hände abzulecken.

53) Nicht beim Essen die Schale abzulecken.

54) Nicht beim Essen die Lippen abzulecken.

55) Nicht mit einer beschmierten Hand die Wasserkanne zu ergreifen.

---

*) Artikel 33—39 stimmen überein mit 30, 29, 31, 33, 32, 34, 36 in C., während 31, 32 und 40 fehlen, oder wenigstens bei Beal nicht mit Sicherheit zu erkennen sind.

56) Nicht das mit Reis vermischte Wasser, womit die Schale abgewaschen ist, im Hause auszugiessen.*)

57) Keine Predigt an jemand zu halten, der einen Sonnenschirm in der Hand hält, ausser wenn die Person krank ist.

58) Keine Predigt an jemand zu halten, der einen Stock in der Hand trägt, ausser wenn die Person krank ist.

(108) 59) Keine Predigt an jemand zu halten, der ein Messer in der Hand hat, ausser wenn die Person krank ist.

60) Keine Predigt an jemand zu halten, der eine Waffe in der Hand hält, ausser wenn die Person krank ist.

61) Keine Predigt an jemand zu halten, der Pantoffeln anhat, ausser wenn die Person krank ist.

62) Keine Predigt an jemand zu halten, der Sandalen anhat, ausser wenn die Person krank ist.

63) Keine Predigt an jemand zu halten, der auf einem Wagen oder Reittier sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

64) Keine Predigt an jemand zu halten, der zu Bette liegt, ausser wenn die Person krank ist.

65) Keine Predigt an jemand zu halten, der mit gekreuzten Armen oder Beinen sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

66) Keine Predigt an jemand zu halten, dessen Haupt mit einem Turban umwunden ist, ausser wenn die Person krank ist.

67) Keine Predigt an jemand zu halten, dessen Haupt verhüllt ist, ausser wenn die Person krank ist.

68) Nicht selbst auf dem Boden sitzend an jemand, der auf einem Stuhle sitzt, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

---

*) Artikel 41—56 = in C. 39, —, 38, 37, —, —, 45, 46, 44, 42, 43, —, —, —, 47, 48. Artikel 49—51 in C. = 74, 75 und 73 in P.

69) Nicht selbst auf einem niedrigen Stuhle sitzend an jemand, der auf einem höheren Stuhle sitzt, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

70) Nicht stehend eine Predigt an jemand zu halten, der sitzt, ausser wenn die Person krank ist.

71) Nicht an jemand, hinter dem man hergeht, eine Predigt zu halten, ausser wenn die Person krank ist.

72) Keine Predigt an jemand zu halten, der auf dem (ebenen) Wege geht, während man selbst auf dem Seitenpfade (und unebenen Pfade) geht, ausser wenn die Person krank ist.*)

73) Nicht stehend seine Notdurft zu verrichten oder Wasser abzuschlagen, ausser wenn man krank ist.

74) Nicht auf Gras seine Notdurft zu verrichten oder Wasser abzuschlagen oder zu spucken, ausser wenn man krank ist.

75) Nicht in das Wasser seine Notdurft zu verrichten, oder Wasser abzuschlagen, oder zu spucken, ausser wenn man krank ist.

(109) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die Sachen, die zu einem anständigen Betragen gehören, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

Die chinesische Recension zählt, wie bereits angegeben, 100 Artikel. Diese grössere Ausführlichkeit ist nicht durch einen grösseren Reichtum von Vorschriften über Kleidung, Nahrung etc. veranlasst, sondern durch die Hinzufügung einer Reihe von Artikeln, von 60—85, welche alle auf das Decorum Bezug haben, das man hinsichtlich geweihter Orte zu bewahren hat. Der Vollständigkeit halber lassen wir die Vorschriften hier folgen.

60) Nicht in einem Tempel zu wohnen, ausser um ihn zu bewachen.

---

*) Mit Artikel 57—72 stimmen überein in C. 100, 96, 97, 57—59, 87, —, 54, 55, 88, 89, 86, 90, 91.

61) Keinen Wertgegenstand oder Geld in einem Tempel zu verbergen, ausser um sie zu bewachen.

62) Nicht mit Lederschuhen an den Füssen in einen Tempel zu gehen.

63) Nicht mit Lederschuhen in der Hand in einen Tempel zu gehen.

64) Nicht mit Lederschuhen an den Füssen um einen Tempel herumzugehen.

65) Nicht mit Stiefeln an den Füssen in den Tempel zu gehen.

66) Nicht mit Stiefeln in der Hand in einen Tempel zu gehen.

67) Nicht unter einem Tempel zu essen und den Boden zu verunreinigen.

68) Nicht mit einer Bahre oder einem Sarge durch einen Tempel zu gehen.

69) Keine Bahre oder Sarg in einem Tempel niederzusetzen.

70) Keine Leiche in einem Tempel zu verbrennen.

71) Keine Leiche vor einem Tempel zu verbrennen.

72) Keine Leiche um einen Tempel herumzutragen oder dieselbe an einer der vier Seiten zu verbrennen, so dass der Rauch in das Gebäude dringt.

73) Nicht die Kleider oder das Bett eines Toten in einen Tempel hineinzulassen, ausser wenn sie von aller Unreinigkeit gesäubert und gehörig geräuchert sind.

74) Nicht seine Notdurft in einem Tempel zu verrichten.

75) Nicht seine Notdurft mit dem Gesichte nach dem Tempel gerichtet zu verrichten.

76) Nicht seine Notdurft an einer der vier Seiten des Tempels zu verrichten, so dass der Gestank hineindringen kann.

(110) 77) Nicht mit einem Buddhabild in ein geheimes Gemach zu gehen.

78) Nicht sich die Zähne in einem Tempel zu reinigen.

79) Nicht sich die Zähne mit dem Gesichte nach dem Tempel gerichtet zu reinigen.

80) Nicht sich die Zähne an einer der vier Seiten des Tempels zu reinigen.

81) Nicht in einem Tempel zu spucken.

82) Nicht mit dem Gesichte nach dem Tempel gewandt zu spucken.

83) Nicht zu spucken an einer der vier Seiten eines Tempels, wenn man vorbeigeht.

84) Nicht nach dem Tempel hin gerichtet zu hocken.

85) Kein Buddhabild in einem niedrigen Zimmer unterzubringen, als wo man selbst wohnt.

Ausser dieser Reihe von Bestimmungen finden sich noch drei Artikel anderer Art, die im Pâli Text fehlen. In diesen *) drei Artikeln wird vorgeschrieben, die Hände nicht zusammenzufalten, wenn man des Weges geht; keine Baumzweige über den Kopf zu halten, ausser bei grosser Hitze; den Bettelnapf nicht in einen leinenen Sack zu stecken oder oben an einem Stocke zu tragen, sondern mit einem Bande über die Schulter zu tragen.

---

10) Ueber Sachen, die bei der Entscheidung von Streitfragen in Betracht kommen.

Nun, ehrwürdige Brüder, kommen die 7 Sachen, die bei der Beilegung von Streitfragen in Betracht kommen, zur Behandlung.

Zur Beilegung und Schlichtung von Streitigkeiten, die sich hin und wieder ereignen können, muss man 1) jemand, nachdem er vor Gericht erschienen, Recht

*) No. 93—95.

sprechen, 2) nach Erinnerung (an die gethane That oder die Pflicht des Citirten), Recht sprechen, 3) ohne Zögern Recht sprechen, 4) die Forderung (gegen den Geladenen) einstellen, 5) die Stimmen sammeln, 6) das Erkenntnis gegen den Schuldigen aussprechen, 7) Gras darüber wachsen lassen.*)

(111) Hiermit, ehrwürdige Brüder, sind die sieben Sachen, die bei der Schlichtung von Streitigkeiten in Betracht kommen, aufgezählt; ich frage euch daher etc.

Weiter folgt dann eine kurze Aufzählung der behandelten Titel, wie wir sie schon am Ende des dritten Titels angetroffen haben.

---

11) Reglement für Nonnen.

Das Prâtimoksha der Nonnen ist über denselben Leisten geschlagen, wie das der Mönche; es hat dieselbe Anzahl von Titeln und ist grösstenteils gleich-

*) Nach den Erzählungen in Cullavagga 4, 1—14 würden die angegebenen Punkte ebensoviel Arten sein, wie eine Streitfrage erledigt wird. Doch offenbar sind sie nur Phasen eines Prozesses. Der Beweis ist im Cullavagga selbst zu finden, nämlich 1, 2 und 18; mit *sammukhâ-vinaya*, *sati-vinaya*, und *amûlha-vinaya* stimmen überein *codetabbo*, *sâretabbo*, *âpattim âropetabbo* (und zwar von jemand, der *avyagra* = *amûḍha* ist). Dann folgt der Vorschlag des Advokaten, in casu des Redners des Kapitels, welcher Vorschlag immer eine Forderung enthält. Darauf wird der Versammlung Gelegenheit gegeben, ihre Stimmen abzugeben. Alsdann wird durch den Redner das Erkenntnis verkündet. In M. weicht die Reihenfolge der einzelnen Teile etwas ab, da No. 4 *pratijñâ-kâraka* an das Ende gestellt ist. Die Gründe der Umstellung sind nicht schwer zu erraten: Der Ausdruck kann bedeuten „Ausführung der Forderung", und man hat dies aufgefasst als „Ausführung des Erkenntnisses". Die Reihenfolge in C. ist wiederum eine andere. Für das übrige ist entweder diese Recension unbrauchbar, oder die englische Uebersetzung hat sie unverständlich gemacht.

lautend.*) Dies gilt besonders von den Regeln über Anstand und geistliche Rechtsprechung. In den übrigen Titeln haben einzelne Artikel solche Aenderungen erfahren, wie sie aus der Natur der Sache von selbst hervorgehen. Einige Vorschriften mussten aus erklärlichen Gründen wegfallen, andere sind hinzugefügt. Häufig, obgleich durchaus nicht immer, sind die Gründe, welche die Verfasser des Reglements veranlasst haben, besondere Bestimmungen für die Nonnen aufzunehmen, zu erkennen. Die Reihenfolge der Artikel in beiden Reglements zeigt grosse Abweichung, ohne dass sich die Ursache davon leicht erklären liesse. Dagegen ist die Berechnung der Anzahl der Artikel in den Texten ungleichmässig.**) In den einen werden bestimmt vier (112) Hauptsünden aufgezählt, in den anderen acht, nämlich dieselben, welche in dem Reglement der Mönche vorkommen und ausserdem noch vier andere. Der Inhalt dieser besonders für die Nonnen für notwendig erachteten Vorschriften ist folgender:

1) Wenn eine Nonne wollüstig sich gefallen lässt, dass eine wollüstige männliche Person ihren Körper unter der Schulter und über den Knieen berührt oder befühlt, oder anfasst, oder anstösst, oder drückt, begeht sie eine Hauptsünde und wird ausgestossen.

2) Wenn eine Nonne mit Absicht eine andere Nonne, die eine Todsünde begangen hat, weder selbst tadelt, noch bei der Gemeinde verklagt, und erst

---

*) Wir können hier nur von der Pāli-Recension sprechen, da uns keine andere zugänglich ist.

**) Bei Minajew Prat. p 94 und Suttavibhanga II, p 211 flg., wo die Ziffern für die Zahl der Hauptsünden, Sachen, die zeitweise Ausschliessung zur Folge haben, Confiscation etc. nach einander angegeben werden als IV, XVII, XXX, CLXVI, VIII, insgesamt 255, und wenn man die 75 Regeln für den Anstand und die sieben Punkte der Rechtsprechung hinzuzählt, 307; vergl. Buddhaghosha, citirt Suttavibhanga II, p 370.

später, gleichviel ob die Schuldige noch lebt, oder tot, oder ausgestossen, oder zu einer anderen Sekte übergegangen ist, erklärt: „Ich habe früher gewusst, wie diese Nonne war, aber weil sie eine Schwester (im Glauben) war, wollte ich sie weder selbst tadeln, noch bei der Gemeinde anklagen", dann begeht auch sie eine Todsünde etc.

3) Wenn eine Nonne einem Mönche, der durch ein vollzähliges und einstimmiges Kapitel nach Gesetz, Recht und Befehl des Meisters in Bann gethan worden ist, folgt, während jener gleichgültig und unbussfertig bleibt und von anderen gemieden wird, dann müssen die Nonnen zu ihr folgendermassen sprechen: „Dieser Mönch, ehrwürdige Schwester, ist von einem vollzähligen Kapitel einstimmig in den Bann gethan worden nach Gesetz, Recht und Befehl des Meisters, er bleibt gleichgültig, unbussfertig und wird von den übrigen gemieden; folge ihm nicht, ehrwürdige Schwester." Im Falle die Nonne, trotz dieses Zuredens, doch dabei bleibt, muss sie dreimal ermahnt werden, sich zu bekehren. Geht sie bei der dritten Ermahnung in sich, dann ist es gut; wenn nicht, dann begeht sie etc.

4) Wenn eine Nonne wollüstig sich gefallen lässt, dass eine wollüstige männliche Person sie bei der Hand oder dem Saume ihres Mantels ergreift, oder mit ihr stehen bleibt, um zu sprechen, oder wenn sie nach einem Rendez-vous geht, oder wenn sie erlaubt, dass ein Mann sie besucht, oder im Verborgenen sich zu ihm hinsetzt, oder ihm (113) zu Gefallen ihren Leib hingiebt, damit er Unrecht begehen könne, begeht sie eine Todsünde.

Dies wird als Probe des Ganzen genügen und kann zugleich auch als Beweis dafür dienen, dass das Reglement der Nonnen in Geist, Tendenz und Form mit dem der Mönche übereinstimmt. Auch die äusserlichen Umstände, welche zufolge der heiligen

Schrift zum Erlassen der Vorschriften Veranlassung gegeben haben, sind ganz analog den Vorfällen, welchen das Prâtimoksha der Mönche sein Entstehen zu verdanken hat. Der Unterschied ist nur der, dass wir anstatt der sechs Mönche jedesmal sechs Nonnen haben, die zusammen unablässig bemüht sind, allerlei grössere und kleinere Verstösse zu begehen und dadurch Bausteine für das Prâtimoksha herbeizutragen. Grosse Verdienste, wenn auch nicht auf geradem Wege, erwarb sich auch eine Nonne, welche unter dem Namen „hässliche Nandâ" zum Unterschiede von einer anderen „schönen Nandâ" bekannt ist. Das Erstaunlichste an den Geschichten aller dieser Personen ist wohl, dass sie ausser einer ganzen Menge Uebertretungen geringerer Art auch frischweg Todsünden begehen, ohne dass es ihnen schadete, oder ohne dass sie etwas geringeres darum wären. Die sechs Mönche sind Diebe und Mörder, die sechs Nonnen Huren, die hässliche Nandâ übertritt die eben mitgeteilten Artikel 2 und 3; und doch bleiben sie in der Gemeinschaft.*) Oberflächlich angesehen könnte man glauben, dass sich diese Thatsachen durch die Theorie erklären liessen, dass jemand, der zum erstenmale sündigt, die Sünde vergeben wird; doch eine solche Theorie ist im Widerstreite mit dem Wortlaute des Reglements und dem Priestergelübde.**)

Zuweilen sollte man geneigt sein, zu glauben, dass das Reglement rein für nichts da war. So lesen wir an einer Stelle***), dass die Sechs einen Diebstahl begingen. Sie fühlten sich unbehaglich darüber, verspürten etwas wie Gewissensbisse bei dem Gedanken, dass der Herr eine Vorschrift über Diebstahl erlassen hatte, und ob sie etwa eine (114) Hauptsünde be-

---

*) Suttavibhanga I, p 36 und 72; II, p 216 ffg.
**) Siehe oben p 40.
***) Suttavibhanga I, p 36.

gangen hätten.*) Der Vorfall wird dem Herrn gemeldet, der in der gewöhnlichen Form erklärt: „Ihr habt eine Todsünde begangen.“ Dabei blieb es.

Wenn man annehmen will, dass dergleichen Erzählungen historisch sind, dann folgt, dass schon zur Zeit des Stifters des Ordens das Reglement dieselbe Kraft hatte, wie z. B. die Noten der europäischen Diplomatie. Verwirft man diese Erzählungen als Erdichtungen, dann behalten sie doch ihren Wert als unverwerfliche Zeugnisse für das Mass von Ernst, womit die Brüderschaft des Herrn Gebote betrachtete.

Das Prâtimoksha der Nonnen ist verfasst, nachdem die Recension des Reglements für die Mönche vollendet war, doch trägt es keineswegs Spuren davon, einer jüngeren Periode anzugehören. Sowohl in der einen als in der anderen Sammlung werden andere geistliche Orden erwähnt.**) Ein Artikel, woraus am deutlichsten hervorgeht, dass die Çâkya-Töchter zur Zeit der Abfassung oder Redaction des Reglements nicht die einzige geistliche Schwesterschaft bildeten, ist Artikel 7 der Abteilung über Sachen, welche eine zeitweise Ausschliessung zur Folge hatten***), folgenden Inhalts:

Wenn eine Nonne im Zorn oder Aerger in dieser Weise spricht: „Ich verlasse den Buddha, ich verlasse den Dharma, ich verlasse den Sangha, ich verlasse die Lehre; sind denn die Çâkya-Töchter die einzigen weiblichen Asketen? es giebt ja noch andere weibliche Asketen, die ehrbar, gewissenhaft und gelehrig sind, bei denen will ich ein Leben der Keuschheit führen“; dann muss diese Nonne von den Schwestern folgendermassen ermahnt werden: „Sage das nicht, ehrwürdige Schwester, dass du den Buddha verlässt, den Dharma

*) Die Vorschrift war schon gegeben und ihnen daher bekannt.

**) Siehe oben Abteilung Pâcittiya, Artikel 41.

***) Suttavibhanga II, p 234; Minajew p 99.

verlässt, den Sangha verlässt (wie oben); halte ein, ehrwürdige Schwester; eine gute Lehre ist der Dharma, führe ein Leben der Keuschheit, um ein Ende den Leiden zu machen.“ Und wenn diese Nonne, trotz des Zuredens ihrer Schwestern, dabei beharrt, muss sie dreimal ermahnt werden, sich (115) zu bekehren. Geht sie bei der dritten Ermahnung in sich, dann ist es gut; wenn nicht, dann macht sie sich eines Vergehens schuldig, das Excommunication, zeitweise Ausschliessung aus der Gemeinde zur Folge hat.

---

12) Geistliche Strafen und Zwangsmittel.

Die kirchlichen Strafen und Zwangsmittel, von denen in dem Reglement wiederholentlich gesprochen wird, zeichnen sich im allgemeinen durch besondere Milde aus. Doch ist natürlich ein Unterschied in dem Grade der Strenge, je nach der Art des begangenen Verstosses. Diese Milde kann zum teil als ein Ausfluss des Geistes der Brüderschaft betrachtet werden, aber sicher nicht weniger als eine notwendige Folge der Ohnmacht eines geistlichen Ordens, drakonische Strafen zu dictiren, wo ihm der Arm der weltlichen Macht nicht zu Diensten steht. Wo der Buddhismus Staatsreligion geworden ist, wie in Barma und Siam, werden Vergehen gegen die geistliche Zucht und kirchliche Irrtümer häufig im Namen des Königs mit dem Tode bestraft.*)

Die strengste Strafe ist unwiderrufliche Ausstossung, die verhängt wird oder verhängt werden muss über

*) Im Anfange dieses Jahrhunderts wurden die Anhänger einer metaphysischen Sekte, welche nur den Abhidharma anerkannte, und die übrigen Bücher der heiligen Schrift als eine Compilation von Fabeln und Allegorien verwarf, auf Befehl des Königs hingerichtet. Hardy E. M. p 331.

denjenigen oder diejenige, so sich einer der Hauptsünden schuldig gemacht hat. In einem einzigen Falle wird der angehende Mönch einfach weggejagt.*) Ferner werden alle Klassen von Personen, denen der Eintritt in die Brüderschaft und die Priesterweihe versagt ist, wenn sie durch Unglück oder List angenommen worden sind, unwiderruflich ausgestossen. Diese Strafe ist eigentlich die einzigste criminelle; die anderen Strafen haben den Charakter von Besserungs- oder Zwangsmitteln. Unter den Besserungsstrafen nimmt die Verbannung die erste Stelle ein. Sie wird wenigstens in der Legende in dem Falle verhängt, dass Geistliche einen anrüchigen Lebenswandel führen; ein solcher Fall, wie er in dem (116) Titel *Sañghâdisesa*, Art. 13 gemeint ist. Aus der Vergleichung dieses Artikels mit der historischen Erklärung**) muss man schliessen, dass Verbannung und zeitweise Ausschliessung auf dasselbe hinauslaufen.

Die Verbannung kann aufgehoben werden, wenn der Schuldige sich bussfertig beweist und bis zu einem nicht näher bestimmten Termin keine neue Uebertretung begeht. Bessert er sich aber nicht, dann dauert die Verbannung fort, und hat er sich selbst zuzuschreiben, wenn die über ihn verhängte Strafe in wirkliche Ausstossung übergeht.***)

Schwer von Verbannung zu unterscheiden ist die zeitweise Excommunication, mit einem allgemeinen Namen *nissâraṇa* genannt. Sie kann von verschiedener Art und Dauer sein. Gewöhnlich besteht sie

*) Abteilung *Pâcittiya*, Artikel 70.

**) Cullavagga I 13 und Suttavibhanga I p 179. Streng genommen werden in der Geschichte die zwei Schuldigen, Açvajit und Punarvasuka, nicht verbannt, sondern verlassen; sie bleiben dort wohnen, wo sie sich befinden, während die Brüder sich ihrer Gesellschaft entziehen. Nichtsdestoweniger bedeutet der Ausdruck (*pabbâjaniya-kamma*) unzweideutig Verbannung.

***) Cullavagga I, 16.

in einem *parivâsa*, einer Ausschliessung oder Probezeit während fünf oder zehn Tagen.*) Sündigt jemand in der Zeit aufs neue, dann muss er die Strafe von vorn an wieder beginnen. Für eine geringere Strafe gilt das *mânatta*, eine sechstägige Busse, die z. B. in dem Falle, der in der Abteilung *Sañghâdisesa* Art. 1 vorgesehen ist, verhängt wird. Der Uebertreter muss damit beginnen, seine Sünde zu bekennen und in der gehörigen Form selbst zu bitten, dass er die sechstägige Busse antreten darf. Zu dem Ende erscheint er vor dem Kapitel, wirft sein Gewand über die eine Schulter, fällt demütig vor den Füssen der älteren Geistlichen auf die Erde und sagt dann in hockender Haltung und mit zusammengefalteten Händen: „Ich habe, ehrwürdige Herren, eine Uebertretung begangen (Angabe der Thatsache), welche ich nicht verheimliche; ich bitte das Kapitel, mir ein sechstägiges *mânatta* für die Uebertretung, die ich hier bekannt habe, aufzuerlegen." Nachdem er diese Bitte dreimal wiederholt hat, stellt der Sprecher einen desbezüglichen Antrag an die Versammlung und zwar dreimal hintereinander, worauf die Bitte bewilligt wird, es sei denn, dass sich eine (117) Stimme dagegen erhebt.**) Wenn der Schuldige seine Uebertretung geheim hält, wird ihm zuerst *parivâsa* auferlegt von einem Tage oder länger, jenachdem er kürzere oder längere Zeit seine Sünde verheimlicht hat. Nach Ablauf der Strafzeit wird der Sünder durch eine Kapitelversammlung rehabilitirt, wenn er seinerseits in gehöriger Form darum anfragt. Von derselben Art wie die Verbannung ist der Bann oder die Excommunication (*ukkhepana*), welche in dem Falle ausgesprochen wird, dass der Schuldige

*) Zuweilen kürzer, falls auf die Strafe *mânatta* folgt.

**) Die Auferlegung der Strafe, nicht die Abbüssung derselben, wie Childers *Pali Dict.* 235 meint, heisst *mânattam dâ*, wie u. a. aus Cullavagga III, 1 hervorgeht, wo die Ceremonie beschrieben wird.

sein Unrecht nicht einsehen will und sich hartnäckig weigert, sich zu bessern. Solch ein Fall ist gemeint in Prâtimoksha, Titel *Pâcittiya* Art. 68. Aufhebung des Bannes kann immer stattfinden, wenn der Schuldige in sich geht und in gehöriger Form eine Kapitelversammlung um die Aufhebung desselben ersucht.

Andere Mittel zur Handhabung der Zucht sind Warnung und Unteraufsichtstellung. Ersteres wird gegen streitsüchtige Geistliche angewandt, welche die Eintracht unter den Brüdern in Gefahr bringen; gegen dumme und unwissende Mönche, die sich unablässig Uebertretungen zu schulden kommen lassen und nichts Verdienstliches haben; gegen Geistliche, die auf allzuvertrautem Fusse mit Laien verkehren und in unrichtige Gesellschaft kommen, sowie gegen Geistliche, die nicht genügend die Vorschriften über Sittlichkeit und gutes Betragen beobachten, oder durch Eigendünkel in unziemliche Gesinnung verfallen, oder unehrerbietig von dem Buddha, dem Gesetze und der Kirche sprechen. Wer eine officielle Ermahnung erhält, geht zeitweise der mit seinem Stande verknüpften Privilegien verlustig, z. B. des Weihens von Candidaten, des Haltens von Schülern und Zöglingen, des Haltens von Ansprachen an die Nonnen, des Umganges mit den Brüdern.*) Wenn jemand sich ordentlich beträgt und Besserung an den Tag legt, darf er eine Kapitelversammlung vorschriftsmässig um Aufhebung seiner Strafe bitten.

Unteraufsichtstellung besteht darin, dass jemand in der Freiheit seiner (118) Bewegung beschränkt und unter Aufsicht anderer Geistlichen von bewährter Tugend und allgemein anerkannter Weisheit gestellt wird. Wir finden erwähnt, dass dieses Mittel gegen einen dummen, unwissenden Mönch angewandt wurde, der sich unablässig Uebertretungen zu schulden kom-

---

*) Cullavagga I, 5.

men liess und sich durch nichts Verdienstliches auszeichnete; in einem Falle also, wo auch Ermahnung am Orte ist.*)

Mitunter besteht die Bestrafung des Schuldigen darin, dass das Kapitel ihm die Verpflichtung auferlegt, die beleidigte Person um Verzeihung zu bitten. Diese Verpflichtung, um Entschuldigung zu bitten, wird einem Geistlichen auferlegt, wenn er einen Laien beleidigt hat.**)

Dann und wann wird ein Zwangsmittel erwähnt, das einfach *daṇḍa* genannt wird. Es hat zur Folge, dass ein Mönch das Anrecht verliert, von Nonnen mit Ehrerbietung behandelt zu werden. Es waren wiederum die Sechs, die sich diese Strafe infolge der weitgehenden Unziemlichkeit zuzogen, deren sie sich schuldig machten.***) Es scheint nicht, dass die Strafe den Sechs zum Schaden gereichte; ebensowenig wie die zeitweise Inschattenstellung der sechs Irrlehrer bei dem grossen Wunder von Çrâvasti imstande war, ihr späteres feindliches Auftreten zu verhindern.

Eine gewichtigere Strafe, als der einfache *daṇḍa* ist der *brahmadaṇḍa*, eine Art geistlichen Fluches, dessen in brahmanischen Schriften mehrfach Erwähnung geschieht. Was jemand gethan haben muss, um den *brahmadaṇḍa* zu verdienen, wird nicht berichtet. Wir erfahren nur, dass der Buddha vor seinem Nirvâṇa dem Ânanda auftrug, über den Mönch Channa diese Strafe zu verhängen.†) Wie vertraut

*) Cullavagga I, 9 und 11.
**) Cullavagga I, 18.
***) Cullavagga X, 9.
†) Es mag befremden, dass der Meister die Strafe nicht selbst vor seinem Hinscheiden vollziehen liess; doch es ist eine feststehende Regel, dass er allen kirchlichen Acten fern bleibt. So z. B. setzt er zwar selbst die Sabbathfeier nach Anhörung der Bitte Bimbisâra's ein, aber er selbst nimmt nie teil daran. Er predigt und lässt sein belebendes, geistliches Licht leuchten. Er zieht von einem Vihâra

auch seit 20 Jahren Ânanda (119) mit dem Meister umgegangen war, so hatte er offenbar in seinem ganzen Leben noch nicht von einer solchen Strafe gehört, denn er fragte, worin sie bestände. Er erhielt zur Antwort, dass niemand mit Channa sprechen, ihn ermahnen oder unterrichten dürfe. Es ist also gewissermassen eine Art von Toterklärung. Kein Wunder, dass Channa stracks zu Boden stürzte, als er aus dem Munde Ânanda's vernahm, dass die Congregation diese Strafe über ihn verhängt hatte. Glücklicherweise kam er später wieder aus seiner Ohnmacht zu sich, so dass er nach Verlauf einiger Zeit Gelegenheit hatte, ein grosser Heiliger zu werden. Dies hob den Fluch von selbst auf, und es war daher überflüssig, ihn formell davon zu befreien.*)

Zu den Zuchtmitteln gehört auch die Beichte. Nach der Theorie müssen alle Uebertretungen, die im Reglement genannt werden, öffentlich in den halbmonatlichen Zusammenkünften gebeichtet werden. Am Ende jedes Titels wird ja an die Versammelten die Frage gerichtet, ob einer unter ihnen sich dieses oder jenes Vergehens schuldig gemacht habe. Da man aber verpflichtet ist, eine Uebertretung sofort zu bekennen, und daher nicht immer warten kann, bis die halbmonatliche Zusammenkunft stattfindet, so erklärt es sich, dass jemand bei Uebertretungen, wenigstens bei denen von geringerer Schwere, sich nur zu einem anderen Mönche zu begeben brauchte, und diesem zu beichten. Gewöhnlich geschieht dies in der Form, dass das Beichtkind knieend und mit ehrerbietig erhobenen, zusammengefalteten Händen sagt: „Ehr-

---

nach dem anderen, beteiligt sich an Essen, sieht vermöge seines himmlischen Auges alles, was auf der Welt und in der Gemeinde geschieht. Aber er bleibt aus der Action, ausser einmal, als er die streitenden Mönche versöhnen wollte; und selbst dies ist keine kirchliche Handlung. Siehe Teil I, p. 201 flg.

*) Cullavagga II, 12, 15.

würdiger Bruder, ich bekenne hier alle Sünden, die ich begangen habe, ich bitte dich um Absolution"; worauf der Beichtvater antwortet: „Es ist gut; hüte dich, die Vorschriften des Gesetzes zu übertreten, und strebe danach, sie in der Folge getreu zu halten." Eine bestimmte Busse wird ihm nicht auferlegt.*)

(120) KAPITEL V.

Tägliches Leben der Mönche.

Das Leben des Asketen, sei er Eremit oder Mönch, ist in der idealen Form eine liebliche Idylle. Ruhig und sanft fliesst es dahin wie ein sanft murmelnder Bach, dessen klarer und glatter Wasserspiegel ein Bild des reinen und unbewegten Gemütes des irdischen Heiligen ist. Ohne Bedürfnisse und ohne Wünsche, es sei denn für das Heil der Geschöpfe, ohne Reichtum und ohne Sorge verbringt er seine Tage, die er zum Nutzen seiner Mitgeschöpfe anwendet, sofern er das thun kann, ohne sich an dem Schmutze dieser Welt zu verunreinigen, oder sich in ihre Eitelkeiten zu vergaffen. Der Buddha hat gesagt: „Derjenige, welcher sich das Haupt scheeren lässt, um ein Asket zu werden, und das Gesetz Buddha's annimmt, muss allen irdischen Reichtum aufgeben, seine Bedürfnisse erbetteln, nur einmal am Tage essen, unter einem Baume wohnen und sich um nichts weiter bekümmern. Sinnlichkeit und Begierlichkeit sind die einzigen Ursachen aller Thorheiten und Unordnung in der Welt."**)

*) Bigandet II, 284; Hardy *E. M.* 145.

**) Sûtra der 42 Artikel bei Beal *Catena* p 192; diese Sûtra wurde gegen 70 n. Chr. nach China gebracht. Der ursprüngliche Text ist verloren gegangen; die älteste Uebersetzung ist die chinesische.

Die Lebensweise aller Asketen im Osten und Westen, in früherer und späterer Zeit, zeigt so auffallende Uebereinstimmung, dass es überflüssig scheinen könnte, die Çâkya-Söhne in ihrem täglichen Handel und Wandel zu schildern, wenn nicht bei aller Uebereinstimmung im Allgemeinen doch auch Differenzen zu bemerken wären, deren Eigentümlichkeit uns nötigt, eine kurze Uebersicht von dem buddhistischen Mönchsleben zu geben.*)

Frühe am Morgen vor Sonnenaufgang erhebt sich der Mönch aus dem Schlafe. Nachdem er aufgestanden ist und seine Zähne gereinigt hat**), beschäftigt er sich (**121**) mit dem Kehren verschiedener Stellen bei dem Kloster, um nach Vollendung dieses Geschäftes Trinkwasser zu holen und es zu seihen. Wenn er dies gethan hat, begiebt er sich nach einem einsamen Orte, um daselbst ungestört in der Stille eine Weile über seine Pflichten und seine Mängel nachzudenken. Alsbald hört er die Glocke und erfährt dadurch, dass es Zeit ist, nach dem Dagob resp. nach dem Bodhi-Baum zu gehen, wo er dem Buddha Blumen zu opfern, über dessen Vollkommenheiten nachzudenken und um Vergebung für seine eigenen Mängel und Fehler zu bitten hat. Nachdem er dieses fromme Werk vollbracht hat, sucht er andere Orte der Verehrung auf, breitet dort ein Tuch oder Fell wie eine Matte aus und sinkt in Anbetung auf seine Kniee nieder, während er mit der Stirn die Erde berührt. Wenn dies vorbei ist, muss er seinen Kalender befragen, um mit Hülfe desselben und der Länge des Schattens die Tageszeit zu bestimmen: zugleich kann

*) Die folgende Schilderung ist einem singhalesischen Werke, Dinacariyâva genannt, nach der Uebersetzung von Hardy E. M. p 24 entlehnt, vgl. Mil. P. 2.

**) Nach dem Vorbilde der Brahmanen; Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, *As. Res.* V, 345 ffg.

er im Kalender das Datum finden. Unterdessen ist es Zeit geworden, den Bettelnapf zur Hand zu nehmen und die Runde anzutreten.

Bei dem Rundgange, um sein Essen zu erbetteln, muss der gesittete Mönch natürlich die Regeln des Decorums sorgfältig wahren und vor allem den Anblick von Frauen, Elefanten, Pferden, Wagen und Soldaten zu meiden suchen. Nachdem er die Almosen empfangen hat, kehrt er nach seiner Wohnung zurück. Wenn er einmal in Gesellschaft seines Oberen oder Lehrers geht, dann trägt er dessen Napf und Mantel. Zu Hause angelangt legt er das Kleid an die Stelle, wohin es gehört, setzt für den Oberen einen Stuhl hin, wäscht dessen Füsse, fragt, ob er Durst hat, giebt ihm einen Zahnstocher und bietet ihm die empfangene Nahrung an. Vor dem Essen muss er passende Verse oder Sprüche für sich her aufsagen, z. B.: „Aus Fürsorge geniesse ich mein kärgliches Mahl, nicht um zu prassen oder zu schlemmen, noch um mich stattlich und schön zu machen, nur so viel als nötig ist, um den Körper zu erhalten und am Leben zu bleiben, um mich der Benachteiligung anderer enthalten und einen geistlichen Lebenswandel führen zu können; dadurch stille ich den alten Schmerz (des Hungers) und werde dem neuen Schmerze zuvorkommen; ich will nur mein Leben erhalten, (122) tadellos und ruhig meine Tage verbringen."*) Während des Essens dürfen die Anstandsvorschriften, wie sie im Prâtimoksha enthalten sind, vor allem nicht vernachlässigt werden.

Nach der Mahlzeit wird der Napf gewaschen, getrocknet und weggestellt; ein Oberer oder Lehrer thut dieses nicht selbst, da die Arbeit ihm von einem Jüngeren abgenommen wird. Der letztere bereitet sich nun vor, seine tägliche Ausspannung anzu-

---

*) *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, 129 (New series).

treten; er wäscht vorerst sein Gesicht, zieht das Obergewand an, grüsst den Oberen und sucht einen stillen und kühlen Ort im Umkreise auf. Dort bleibt er eine Weile, indem er passende Strophen für sich her aufsagt und in der Stille darüber nachdenkt, ob und inwiefern er in der Erfüllung seiner Pflichten etwas unterlassen habe*); dort ist auch zugleich der Ort, wo er sich in der Erweckung der Stimmung allgemeinen Wohlwollens zu üben hat. Nachdem er eine Weile geruht hat, beginnt er zu studiren, d. h. irgend ein Buch der heiligen Schrift zu lesen oder abzuschreiben. Der Tag wird gewöhnlich mit der Vorlesung eines Kapitels aus den heiligen Büchern beschlossen.

Vergleicht man diese Schilderung mit derjenigen, die uns von den täglichen Beschäftigungen der Mönche aus einem Handbuche der nördlichen Çâkya-Söhne**) mitgeteilt wird, dann ist in den Hauptsachen wenig Unterschied zu erkennen. Es ist im Norden mehr Mystik, aber zugleich mehr Gemüt, im Süden grössere Nüchternheit und geringere Weitschweifigkeit, verbunden mit scholastischer Starrheit. Während den Befolgern des Pâli-Canon nur eine beschränkte Anzahl von Versen für den täglichen Gebrauch vorgeschrieben ist, verrichtet der Asket der nördlichen Kirche kaum eine einzige Handlung ohne passende Strophen, die von einigen mystischen Silben und dem echt heidnischen Ausrufe „*svâhâ*"***) begleitet sind. Der folgende (123) Auszug aus dem Inhalte des oben genannten

*) Als ein Beispiel der erbaulichen Ueberlegungen während der Zeit der Ausspannung (*divâvihâra*) kann man die Klagen von Çâriputra betrachten, welche den Gegenstand von *Lotus*, Kap. 3, st. 3—22 bilden.

**) Bei Beal *Catena* p 239.

***) Dieser Ausruf ist bei Darbringungen besonders an Agni gebräuchlich; man kann ihn mit „Amen" übersetzen.

Manuals möge zum Belege für die soeben behaupteten Züge dienen.

Wenn der Mönch aus seinem Schlafe erwacht, muss er für sich diesen Vers aufmerksam aufsagen:

> Wenn ich aus meinem Schlaf' erwache,
> Bitte ich, dass der Geschöpfe Herr
> Erwach' zur Weisheit, die Erlösung bringt,
> Und grenzlos ist, wie das weite All.*)

Darauf hat er siebenmal zu wiederholen: Ja, (einige mystische Silben) Amen.

Unterdessen läutet die Glocke; ohne Zögern müssen alle mit einem Liede das Bett verlassen. Wenn man aus dem Bette gesprungen ist, hat man wiederum eine Strophe aufzusagen; so auch beim Ankleiden, beim Gehen, beim Waschen des Gesichtes, beim Schlürfen des Wassers, beim Ausbreiten der Sitzmatte, beim Eintritte in das Heiligtum, beim Verbeugen vor dem Buddhabilde. Zu dieser letzten Handlung gehören die folgenden Verse:

> König des Gesetzes, erhabener Herr,
> Dem Keiner gleich ist im ganzen Weltall;
> Meister, Gott und Menschenführer,
> Vater unser und alles Lebenden!
> Ich verbeuge mich in tiefer Ehrfurcht,
> Lass die Frucht von meinen Werken
> Bald vergehn auf immerdar**);
> Ueber jedes Lob erhaben bist du in Ewigkeit.

Zahllos sind die Gelegenheiten, bei denen man einen passenden Vers still hersagen muss, unter anderem beim Sehen eines Stûpa, beim Aufschlagen der Schrift, wenn man den Bettelnapf in die Hand nimmt,

---

*) Dieses Morgengebet in metrischer Form ist mit der Gâyatrî an den Sonnengott Savitar zu vergleichen, Ṛigveda 3, 62, 10; vergl. Colebrooke *As. Res.* V, 345 flg. (*Misc. Ess.* I, 29).

**) D. h.: Lass mich nicht wiedergeboren werden, lass mich das Nirvâṇa erreichen.

wenn man des Weges geht, in ein Dorf oder an eine Thüre kommt; vor dem Essen, nach dem Essen; wenn man die Zähne putzt, die Hände wäscht, die Füsse (124) wäscht, vor- und nachdem man sich in Betrachtung vertieft, endlich wenn man sich zur Ruhe begiebt.

KAPITEL VI.

Kultus.

Als philosophisches System ist der Buddhismus vollkommen unabhängig von jedem Kultus, ebenso wie z. B. der Vedânta oder der Yoga; und als Nachfolger der Bhikshu's, der Ârya's ist der Çâkya-Sohn ebenso über alle Aeusserlichkeiten erhaben, wie sein Vorbild. Obschon der Mönch in abstracto keinen Kultus nötig hat, kann er denselben in der Ueberzeugung dulden, dass nicht alle Wesen diejenige schwindelerregende Höhe der Weisheit erreicht haben, auf der er selbst steht. Der Orden hatte von Anfang an Laienanhänger — ohne welche er fürwahr Hungers hätte sterben müssen — und wenn es nur dieserwegen gewesen wäre, so konnte es nützlich scheinen, nicht übermässig streng alle äusserlichen Zeichen der Verehrung abzuwehren. Ausserdem werden wohl immer einige weniger fortgeschrittene Asketen dagewesen sein, die an frommen Handlungen hingen, und es hat sich bereits gezeigt, dass ihrer Richtung ein bedeutender Wert beigelegt wird.

Wie man sich auch die Entwicklung des buddhistischen Kultus vorstellen mag, man kann nicht leugnen, dass die Geistlichkeit eben so sehr wie die Laien Heiligtümer anerkennt und denselben äusserlich

Ehrfurcht beweist. Und insofern ist man berechtigt, den Kultus, wenn nicht als einen Bestandteil, so doch als einen Anhang des Saṅgha zu behandeln.

---

1) Gegenstände der Verehrung, Reliquien, Arten der Reliquien, Quellen für die Geschichte der Reliquien und Heiligtümer.

Die höchsten Gegenstände der Verehrung, die höchsten Ideale in gewissem Sinne sind für die Buddhisten die 3 Kleinode, wie für die Hindu's die (125) 3 Veda's, und in persönlicher Form Brahma, Vishṇu und Çiva. In dem Pâli-Canon*) werden an die Dreiheit Buddha, Dharma und Saṅgha die folgenden Verse gerichtet:

> Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
> Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
> Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
> Dem Buddha unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!
>
> Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
> Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
> Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
> Dem Dharma unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!
>
> Alle Wesen, die ihr hier versammelt seid,
> Sowohl irdische, als die in der Luft sind,
> Lasst uns dem Tathâgata, dem von Göttern und Menschen verehrten,
> Dem Saṅgha unsere Ehrfurcht beweisen; Heil!

Die drei Kleinode könnte man das primäre Heilige nennen, alles andere, mehr handgreifliche Gegen-

---

*) Khuddaka-Pâṭha, herausgegeben von Childers *Journ. Roy. As. Soc.* IV, 318 (New series).

stände der Verehrung oder des Kultus, das secundäre. Von buddhistischem Standpunkte aus betrachtet, sind die Gegenstände des Kultus solche, welche als materielle Ueberreste die Erinnerung an heilige Personen, von denen sie abstammen, erwecken und lebendig halten; oder solche, welche zur Ehre des Gedächtnisses an heilige Personen von der dankbaren Nachwelt errichtet sind. Nach der Erklärung, die der Buddha selbst dem Ânanda gab — so meldet die Sage — kann man die Gegenstände der Verehrung in drei Kategorieen unterbringen, 1) *çârîrika*, körperliche Ueberreste; 2) *uddeçaka*, alles was zur Ehre von jemandes Andenken errichtet oder gemacht wird; 3) *pâribhogika*, alles was der selig Verstorbene in seinem Leben gebraucht hat, oder was durch seine Gegenwart geheiligt worden ist. Die Gegenstände der ersten Art sind also Gedenkstücke, Reliquien heiliger Personen; die der zweiten sind Gedenkzeichen und Bilder; die der dritten würden wir teils Reliquien, teils heilige Orte nennen.

(126) Die officielle Einteilung der heiligen Gegenstände ist nicht für unzweckmässig zu halten, obschon man zuweilen mit der Anwendung verlegen ist. So z. B. würde man über die Frage streiten können, unter welche Kategorie man den Schatten bringen soll, welchen der Buddha an etlichen Orten hinterlassen hat. Er ist mehr eine Hinterlassenschaft, als ein Ueberbleibsel, und insofern würde man geneigt sein, ihn in die dritte Klasse zu stellen. In jedem Falle ist es eine Reliquie, und als solche heilig und verehrungswürdig.

Die hauptsächlichsten historischen Berichte über die von Buddhisten verehrten Reliquien und Heiligtümer in Indien und den angrenzenden Ländern haben wir den chinesischen Pilgern Fa Hian und Hiuen Thsang, sowie den ceilonesischen Chroniken Dipavansa und Mahâvansa zu verdanken. Aber wie wichtig

auch diese Berichte sind, so datiren sie doch aus einer ziemlich späten Zeit, als der Reliquiendienst und die kirchliche Baukunst schon vollständig entwickelt waren; für die Entwicklungsgeschichte der Formen des Kultus liefern diese Schriften so gut wie nichts. Von um so grösserem Werte ist deshalb hierbei die Hülfe der Altertumskunde; die Ausgrabungen der in Trümmer zerfallenen und unter der Erde begrabenen Bauwerke, das Studium der noch erhaltenen Kunstwerke, die Vergleichung der kirchlichen Kunstformen in den verschiedenen Perioden, die Entzifferung der zahllosen Weihinschriften; mit einem Worte, die unermüdlichen Forschungen auf dem Gebiete der buddhistisch-indischen Altertumskunde haben einen Schatz wissenswerter Einzelheiten an das Licht gebracht. Es sind noch viele Lücken in unserer Kenntnis auszufüllen, viele dunkle Punkte aufzuhellen, aber in den Hauptzügen kann man sich bereits eine Vorstellung machen von der Entwicklung der kirchlichen Kunst, und was damit aufs engste zusammenhängt, von der materiellen Seite des Kultus der Buddhisten. Die grösste Unsicherheit herrscht noch über den Anfang, was wohl niemand, der dogmatische Fabeln von den echten historischen Berichten zu unterscheiden weiss, Wunder nehmen wird.

Die Untersuchungen der Denkmäler des Altertums haben nicht nur wichtige Resultate für die Kunstgeschichte ergeben, sondern uns auch gelehrt, welche Gegenstände und Symbole in den verschiedenen Zeiträumen als (127) heilig verehrt wurden. Aus den Abbildungen bestimmter Gegenstände der Verehrung auf den Sculpturen kann man Folgerungen über die Entwicklung des Kultus während der längsten Zeit ziehen. Dass man bei dergleichen Schlüssen mit grosser Vorsicht zu Werke gehen muss, bedarf wohl kaum der Erinnerung.

Zu den ältesten monumentalen Zeugnissen für das

Bestehen als heilig anerkannter Gegenstände, vor denen man in Anbetung niederkniet, gehören die Stûpa's von Bharhut und Sanchi. Die Sculpturen des erstgenannten Ortes sind vor allem das Zeugnis, auf das wir uns in der Folge jedesmal zu berufen haben werden.

---

2) Körperliche Reliquien.

Heilige Gegenstände dieser Art kommen auf den Abbildungen zu Bharhut nicht vor; man müsste denn den Haarbusch, welchen der Bodhisattva, als er Asket wurde, in die Luft warf und den die Götter auffingen und zu ewigem Gedenken bewahrten*), dazu rechnen. Dieses denkwürdige Ereignis wird uns auf einem der Basreliefs**) in Erinnerung gebracht. Rechts stellt das Bild Indra's Palast vor, etwas en miniature, mit der Aufschrift „Palast Vijayanta"; links davon erhebt sich ein kuppelförmiges Gebäude, worunter der bewusste Haarbusch bewahrt wird; es steht oben geschrieben: „Sudharmâ, Saal der Götter", und „Fest des Haarbusches"; unter dem Gebäude sieht man tanzende und singende himmlische Nymphen.

Wohl zu unterscheiden von diesen himmlischen Reliquien sind die Haare des Tathâgata und anderer Heiligen, welche auf Erden bewahrt werden. Wann die Reliquien dieser Art die Weihe der Kirche empfangen haben, ist ungewiss. In der bekannten Bekehrungsgeschichte der zwei Kaufleute Trapusha und Bhallika zieht der Herr auf ihre Bitte sich einige (128) Kopfhaare aus und giebt ihnen dieselben mit als Reliquien; in ihr Land heimgekehrt haben die 2 frommen Kaufleute später, wie man weiss, für diese Reliquien

*) 1. Band pag. 63.
**) Cunningham, *Stûpa of Bharhut* p 109 und Tafel 16

Stûpa's errichtet.*) Jedoch in älteren Gestalten dieser Legende**) werden diese Haare oder andere Andenken mit keinem Worte erwähnt, während auf der anderen Seite Hiuen Thsang***) eine Ueberlieferung von grösserer Breite mitteilt. Die zwei Kaufleute sollen nämlich nicht nur einige Haare und Nägel von dem Tathâgata erhalten haben, sondern auch seinen Bettelnapf und Stock; ja er entäusserte sich ihnen zu Liebe der drei Kleidungsstücke†) und erklärte auf ihre Frage, wie man ihn am passendsten ehren könne, dass für jeden dieser heiligen Gegenstände ein Stûpa errichtet werden müsse. Die zwei Kaufleute entledigten sich ihrer Aufgabe, sobald sie in ihr Vaterland zurückgekehrt waren, und erwarben sich dadurch das Verdienst, die ersten zu sein, die Stûpa's zu Ehren des Tathâgata gebaut haben. Das Fehlen all dieser Einzelheiten in den älteren Gestalten der Legende lässt uns vermuten, dass die Verehrung von heiligen Haaren erst später aufgekommen ist. Zwar waren die Haare, d. h. Strahlen des Tagesgottes, schon lange vorher geehrt worden, aber nicht in euhemeristischer Weise.

Es kann nicht bestritten werden, dass die Haarreliquien immerhin auf ziemlich hohes Alter Anspruch machen können, weil sie beiden Abteilungen der Kirche gemein sind. So wissen wir, dass eine Hand voll Haare seinerzeit von dem Herrn auf Ceilon dem Sumanas, dem Fürsten der Götter, geschenkt und

*) Band 1, p 102.

**) Mahâvagga 1, 4; Lalitavistara p 500.

***) *Mém.* I, 33.

†) Nämlich Kutte oder Rock, Obergewand oder Wamms und *sankakshikâ*, vermutlich ein über den Schultern getragener Mantel. Von seinem Untergewande wird nichts gesagt, doch es ist anzunehmen, dass er dasselbe behielt, weil der buddhistische Mönch nicht nackt gehen darf; in jedem Falle zog er sich, wie wir zu sagen pflegen, bis aufs Hemd für sie aus.

von demselben in einem goldenen Kästchen, in einem Stûpa von Saphir eingeschlossen, bewahrt wurde.*) Im nördlichen Indien konnten zur Zeit des obengenannten Pilgers Kanauj, Oudhe, Kauçâmbî, Srughṇa, das Land der (129) Vṛiji's etc. sich des Besitzes von Haaren und Nägeln des Tathâgata rühmen.**) Alle diese Reliquien waren in Stûpa's enthalten, von denen einer, der zu Kanauj, bestimmt als wunderthätig bekannt war. Wenn ein Kranker mit lebendigem Glauben ehrerbietig das Heiligtum umwandelte, blieb nicht aus, dass er seine Gesundheit und Lebenslust wieder erhielt.

Die berühmtesten Reliquien sind diejenigen, welche *çarîra's* genannt werden. Es sind die knöchernen und andere knochenartige Ueberreste einer Leiche nach der Verbrennung. Unter diesen nehmen die vier Augenzähne des Tathâgata eine hervorragende Stelle ein. Einer derselben wird bei den Göttern verehrt, ein anderer bei den Nâga's oder Gnomen, der dritte wurde nach Gândhâra, im Nordwesten, der vierte nach Kalinga, im Südosten, gebracht.***) Die zwei ersten haben keine Geschichte, von dem dritten ist wenig zu erzählen, dagegen hat der letzte um so mannigfaltigere Schicksale gehabt. Der alten Geschichte desselben ist eine ganze Chronik, Daladavansa, Zahnchronik genannt, gewidmet. Diese ungefähr 310 n. Chr. in altem Singhalesisch verfasste und um 1200 in das heilige Pâli unter dem Titel Dâṭhadhâtuvansa, d. h. Chronik der Zahnreliquie, übersetzte Schrift enthält eine ziemlich ausführliche Geschichte, deren Gang wir im folgenden mitteilen.†)

Seit acht Jahrhunderten hatte der heilige Zahn

---

*) Mahâvansa 4.

**) *Voy. des Pil. B.* II, 216, 265, 268, 277, 287, 406; zu Mathurâ war eine Kapelle ausschliesslich für Nagelreliquien, II, 210.

***) Band 1, p 296.

†) Hardy E. M. p 225.

ungestört in Dantapura, der Hauptstadt von Kalinga*), geruht, als der Kaiser Pâṇḍu, der in Pâṭaliputra**) residirte, sich in einer bösen Stunde durch die Brahmanen überreden liess, die ehrwürdige Reliquie aus dem Wege zu schaffen. Er hatte nämlich von den Brahmanen gehört, dass sein Vasall Guhaçiva ein Knochenstück (130) verehrte; darauf liess er ein Heer nach Kalinga ausrücken, um sich des genannten Knochenstückes zu bemeistern. Die ausgesandten Truppen, sowie der Heerführer, verletzten nicht nur nicht den Zahn, sondern bekehrten sich zu dem alleinseligmachenden Glauben an den Buddha. Der Kaiser gab nun den Befehl, die nach seiner Residenz gebrachte Reliquie in einen glühenden Ofen zu werfen. Doch, siehe da, eine Seerose kam aus den Flammen zum Vorschein mit dem unbeschädigten Zahn in ihrem Kelche. Man versuchte darauf, den Zahn auf einem Ambos zu Staub zu zermalmen, aber vergeblich. Man warf ihn in eine Kloake, doch mit keinem anderen Erfolge, als dass der stinkende Abzugskanal mit einem süssen Dufte, wie von himmlischen Blumen, erfüllt wurde. Kurzum, die Reliquie that so viele Wunder, dass das hartnäckige Gemüt des Kaisers Pâṇḍu milderen Eindrücken zugänglich wurde und er sich zu dem wahren Glauben bekehrte. Der Zahn wurde im Triumph nach Dantapura zurückgebracht, und nach einem missglückten Versuche des Fürsten von Çrâvastî, ihn gewaltsam zu entführen, wurde er im

---

*) Der Name bedeutet „Zahn- oder Elfenbeinstadt“, und kommt, soweit wir wissen, nur in buddhistischen Quellen vor. Der gewöhnliche Name der Hauptstadt ist Kalinga-nagarî oder Kalinga-nagara; so in der Inschrift zu Khandagiri von dem Könige des Landes, Mahâmeghavâhana, und in dem Râmâyaṇa. Synonym damit ist der heutige Name Kalingapatam.

**) Von einem solchen Fürsten von Pâṭaliputra im 3. Jahrhundert n. Chr. ist sonst nirgends die Rede.

Anfange des 4. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung nach Ceilon gebracht, und zwar von der Tochter des obengenannten Fürsten Guhaçiva von Kaliñga. So weit die Chronik.

Ein Jahrhundert nach der Ueberführung der Reliquie sah sie Fa Hian in derselben Kapelle, wo sie noch heutigen Tages bewahrt wird.*) Es war zu jener Zeit üblich, einmal im Jahre, in der Mitte des dritten Monates, eine grosse Prozession zu Ehren des Zahnes zu halten, wobei Laien und Geistliche in der religiösen Verehrung desselben wetteiferten. Im vierzehnten Jahrhundert wurde die Reliquie nach dem Festlande gebracht, doch kurz darauf von Parâkramabâhu IV. zurückgebracht. 1560 fiel der Zahn in die Hände der Portugiesen, die ihn verbrannten, obschon die Ceilonesen die Thatsache leugnen und behaupten, dass er zu jener Zeit verborgen war und dadurch der Gefahr entging. Bei der Einnahme von Kandy durch die Engländer im Jahre 1815 kamen dieselben in Besitz der kostbaren Reliquie. Während des Aufstandes von 1818 ging sie verloren, wurde aber nach der Besiegung der Aufrührerischen (131) wieder im Besitze eines Geistlichen aufgefunden und nach der alten Stelle in der Kapelle zurückgebracht. Von da an bis 1847 hat die englische Regierung die Reliquie unter ihre amtliche Obhut genommen und Sorge getragen, sie dann und wann dem Volke zeigen zu lassen. Da diese von der Regierung angeordnete Schaustellung einer unchristlichen Reliquie in einigen Kreisen Anstoss gab, beschloss man endlich, sie der einheimischen Geistlichkeit zurückzugeben.

Diese berühmte Reliquie des Tathâgata, welche von den Kandyern als das Palladium ihres Landes betrachtet wird, ist ein Stück gelbliches Elfenbein**),

*) *Travels* p 153, 155 flg.

**) Da *danta* sowohl Zahn als Elfenbein bedeutet, so liegt im ganzen kein Betrug darin, wenigstens nach dem

etwas gebogen, 2 Zoll lang und unten 1 Zoll im Durchschnitt. Es wird in einem Heiligtume bewahrt, das zu dem Palaste der früheren Herrscher von Kandy gehört, in einem Kapellchen, dessen Wände mit goldenen Stoffen und prächtigen Shawls bedeckt sind. Auf einem silbernen Tische stehen 6 stûpaförmige Reliquienkasten, die ineinander stecken, und von denen der äusserste aus Silber mehr als 5 Fuss hoch ist. Der äusserste ist prächtig mit goldenen Schmucksachen und Juwelen mancherlei Art verziert.*)

Die Berichte über den Augenzahn, der dem Lande von Gândhâra zu teil wurde, sind äusserst mager und verwirrt. Fa Hian erwähnt eine Reliquie, welche zu Nagara oder Nagarahâra, nicht weit von dem heutigen Jelâlâbâd, in einem Stûpa bewahrt wurde, und es ist nicht unmöglich, dass dieselbe der fragliche Augenzahn gewesen ist, obschon die Stadt eigentlich nicht zu Gândhâra gehörte, wenigstens damals nicht. Wie dem auch sei, ein paar Jahrhunderte später war auch diese Reliquie verschwunden, denn Hiuen Thsang bezeugt, dass sich zu seiner Zeit in Nagara die Reste eines alten Stûpa befanden, welcher nach der Tradition einen Zahn des Buddha enthielt. Der Zahn, der sich sowohl durch besondere Grösse als auch durch Pracht auszeichnete, war nicht mehr da. Wo er geblieben war, scheint man (132) nicht gewusst zu haben, was nicht für übermässiges Interesse von seiten der Einwohner für das Los einer so wunderbaren Reliquie spricht.**) Die Gelehrten haben die plausibele Vermutung ausgesprochen, dass der so spurlos verschwundene Zahn derselbe gewesen ist, der im

---

Buchstaben, den Gegenstand einen „Zahn" zu nennen. Man weiss, dass der Bodhisattva als Elefant in den Schoss seiner Mutter eindrang.

*) Turnour *Journ. As. Soc. Bengal* VI, 856; Hardy *E. M.* 224.

**) *Travels* p 44, *Mém.* I, 97.

Jahre 530 n. Chr. von einer persischen Gesandtschaft dem Kaiser von China zum Geschenke gemacht wurde.*)

Viel genauere und zuverlässigere Berichte sind uns über einen Buddhazahn überliefert, der in einem Vihâra bei Kanauj gezeigt wurde. Er war 1½ Zoll lang, war gelblichweiss von Farbe und verbreitete einen aussergewöhnlichen Glanz, dessen Farbe sich im Laufe des Tages veränderte. Der Zudrang von Gläubigen, die täglich herbeiströmten, um Blumen zu streuen und Räucherwerk zu verbrennen, war so gross, dass man sich genötigt sah, den Zutritt zu beschränken und denselben nur gegen Bezahlung eines Goldstückes zu gestatten, was denn auch ein jeder gerne dafür übrig hatte. An diese wichtige Reliquie knüpfte sich eine lange Legende, die Hiuen Thsang nicht versäumt hat, vor Vergessenheit zu bewahren.**) In früheren Tagen, als das Geschlecht der Ki-li-to***) das Gesetz des Buddha in Kashmir unterdrückte und die Geistlichen vertrieb, flüchtete einer der Mönche nach Indien. Unterdessen hörte der König Hematâla in Tocharistân mit nicht geringer Entrüstung, welche Greuel die Ki-li-to's gegen den Glauben begangen hätten. Vor Begierde brennend, die Schändlichen zu strafen, rückte er sofort mit einem Heere von 10 000 Mann aus, beschloss aber zugleich, um seine Aussichten auf Erfolg zu vermehren, zu einer wohlbedachten Kriegslist seine Zuflucht zu nehmen. Er verkleidete sich daher als Kaufmann und führte einen Schatz von Kostbarkeiten unter dem Vorwande mit sich, dieselben dem stolzen Herrscher von Kashmir anbieten zu wollen. Dieser, der alsbald Kunde hiervon erhielt, war ausserordentlich erfreut

---

*) Koeppen, *Rel. des B.* p 520.

**) *Vie* I, 248.

***) So lautete die chinesische Transscription, die einheimische Form des Namens ist nicht mit Sicherheit bekannt.

und sandte seine Minister, (133) um den vermeintlichen Kaufmann feierlich einzuholen. Der verkleidete Fürst von Hematâla erschien vor dem Throne des Ki-li-to, und als er dastand in der vollen Majestät seiner imposanten Gestalt, und die bittersten Vorwürfe an den Vergewaltiger richtete, wurde derselbe von einem so heftigen Schrecken ergriffen, dass er wie leblos zu Boden stürzte. Sofort hieb ihm der Held aus Hematâla mit einem Hiebe den Kopf von dem Rumpfe, und sich zu den Umstehenden wendend, rief er aus: „Ich bin gekommen, um die Schändlichen, welche die Reliquie des Buddha vernichten wollten, zu strafen, aber euch mache ich für die Frevelthat nicht verantwortlich, nur euer König war für dieselbe verantwortlich. Beruhiget euch daher, ich werde mich damit begnügen, die schlechten Ratgeber, deren schnöden Vorstellungen der König nur zu bereitwillig sein Ohr lieh, zu verbannen; die übrigen werde ich in Frieden lassen."

Nach der Vertreibung der Ki-li-to's liess der König ein Kloster bauen und rief die verbannten Geistlichen in das Land zurück. Der obenerwähnte Mönch, der nach Indien geflüchtet war, beeilte sich, auf die Nachricht, dass der Friede in Kashmir wiederhergestellt sei, seinen Stab zu ergreifen und die Heimkehr in sein Vaterland anzutreten. Unterwegs hatte er ein sonderbares Abenteuer. Eine Herde Elefanten kam laut brüllend auf ihn zu, so dass er aus Furcht auf einen Baum kletterte. Es nützte ihm wenig; die Elefanten stiessen den Baum um und einer derselben setzte den Mönch auf seinen Rücken und führte ihn weit weg, bis man zu einem grossen Walde kam, wo ein verwundeter Elefant lag. Zu diesem gebracht, merkte der Geistliche, dass ein Stück Bambus in das Fleisch des Tieres eingedrungen war. Geschickt zog er das spitze Holz heraus und verband die Wunde mit Lappen, die er von seinem Gewande abriss. Da-

durch fühlte der Verwundete sich bedeutend besser, der heftige Schmerz liess nach und der Patient konnte sich durch eine wohlthätige Ruhe erfrischen. Am folgenden Morgen bemühten sich die anderen Elefanten, dem Mönche ihre Dankbarkeit für seine Hülfe zu beweisen: sie brachten ihm die köstlichsten Früchte, und als er gegessen hatte, brachte einer der Elefanten dem Verwundeten ein goldenes Kästchen, welches er sich beeilte, dem Mönche darzubieten.

(134) Ehe der Geistliche Gelegenheit hatte, das Kästchen zu öffnen, nahmen die Elefanten ihn abwechselnd auf den Rücken und führten ihn so in sein Vaterland. Beim Oeffnen des Kästchens ergab sich, dass der Zahn des Buddha darin war. So kam die Reliquie nach Kashmir.

Eine geraume Zeit nach diesem Ereignisse, kurz vordem der chinesische Reisende den König Harsha, auch Çilâditya genannt, in Kanauj besuchte, war dieser Fürst in den Besitz der unschätzbaren Reliquie gekommen, und zwar auf folgende Weise. Er war nach der Grenze von Kashmir gezogen, in der frommen Absicht, den heiligen Zahn zu sehen und zu verehren. Er bat zunächst bescheiden um Erlaubnis, dies zu thun. Doch fand er die Einwohner von Kashmir nicht geneigt, ihm diese Gunst zu gewähren. Sie gingen in ihrer Begierlichkeit selbst so weit, dass sie die Reliquie versteckten, bis der König des Landes, der die Macht des Çilâditya fürchtete, den Zahn wieder aufsuchen liess und dem Fürsten von Kanauj abtrat, der mit berechtigtem Hochgefühl die kostbare Beute nach seiner Hauptstadt mitführte.*)

*) Der Name des Königs von Kashmir wird nicht angegeben. Die zwei einzigen, die in Betracht kommen können, sind Durlabhavardhana und dessen Sohn Pratâpâditya, von denen keiner sich zum Buddhismus bekannte; so erklärt sich, weshalb die Reliquie so bereitwillig abgetreten wurde.

Ein anderer Buddhazahn befand sich in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zu Bamian, wo auch der Zahn eines ungenannten Pratyekabuddha gezeigt wurde. Letzterer Gegenstand war in gewisser Hinsicht der merkwürdigere, weil er nicht weniger als 5 Zoll lang und 4 Zoll breit war. Das Neukloster (Nava-Sanghârâma) zu Balkh besass einen der Schneidezähne des Tathâgata, und in Kapiça sah Hiuen Thsang einen Milchzahn des Bodhisattva aus dessen Kindheit.*)

Wenige Orte konnten sich des Besitzes so vieler und so merkwürdiger Reliquien rühmen, als der Landstrich von Nagarahâra, im Süden des Kabulstromes. In einiger Entfernung von der Hauptstadt bei Hidda war ein Stûpa, der aus sieben kostbaren Substanzen gemacht war und den Knochen (135) der Schädelkrone des Tathâgata enthielt.**) Dieser Knochen mass 1 Fuss 2 Zoll im Umfange, war gelblichweiss von Farbe und zeigte noch deutlich die Poren der Haarwurzeln. Eine besondere Eigenschaft dieser Reliquie war, dass sie als Gradmesser von jemandes sittlichem Zustande gebraucht werden konnte. Zu dem Zwecke brauchte die Reliquie nur höchst einfach behandelt zu werden, nämlich so, dass man ein Stück weichen Pflasters mit wohlriechendem Pulver herstellte und damit einen Abdruck von der Reliquie nahm. Je nach dem höheren oder geringeren Grade von jemandes sittlichen Verdiensten zeigte sich dann ein verschiedenes Bild.***) In zwei anderen, ebenfalls aus

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I, 79, 374, 65; II, 53.

**) Der sogenannte *ushṇîsha*, eines von den 32 Merkmalen des Grossen Mannes. An einer anderen Stelle beschreibt Hiuen Thsang *Mém.* II, 147 es als einen fleischischen Kegel auf dem Haupte; doch da in einem Atem hinzugefügt wird, dass ein Buddhabild auf diesem vermeintlichen Kegel einen Diamanten zeigte, kann der *ushṇîsha* schwerlich ein Stück Knochen gewesen sein.

***) *Voy. des Pèl. B.* II, 102.

sieben kostbaren Substanzen hergestellten Reliquienkapellen an demselben Orte bewahrte man ein anderes Stück von dem Schädel, sowie die Augäpfel des Tathâgata, welche so gross waren wie eine Mangofrucht.*) Ausserdem besass man dort noch etliche andere heilige Gegenstände der dritten Art, die später zur Sprache kommen werden.

Unter den zahlreichen heiligen Andenken, mit denen das Land von Nagara so reich gesegnet war, nahm der Schädelknochen unbestritten die höchste Stelle ein und genoss demgemäss die höchste Verehrung. Der König des Landes, sagt Fa Hian**), wusste dieses Prachtstück richtig zu würdigen, und hatte aus Furcht, dass der Knochen gestohlen, oder durch ein falsches Fabrikat ersetzt werden möchte, acht Personen der einflussreichsten Familien aus der Stadt angestellt, um jede Nacht die Thüre der Kapelle zu versiegeln. Am frühen Morgen pflegen die acht Kirchenmeister sich zu überzeugen, ob das Siegel, das jeder derselben am (136) vorhergehenden Abende angebracht hat, noch unverletzt ist. Sie öffnen die Thüre, waschen ihre Hände mit wohlriechendem Wasser und bringen den Buddhaknochen an's Licht, um ihn auf einen hohen Thron zu legen, welcher ausserhalb der Kapelle errichtet ist. Auf dem Throne steht ein runder Tisch aus sieben kostbaren Substanzen, welcher eine krystallene Glocke trägt. Nachdem die Reliquie unter die Glocke gelegt ist, besteigen einige Diener, die angestellt sind, die grosse Trommel zu rühren, das Muschelhorn zu blasen und die Cymbeln zu schlagen, einen hohen Turm. Wenn der König das von ihnen gegebene Zeichen hört, begiebt er sich nach dem Vihâra, um dort Blumen und

*) *Voy. des Pèl. B.* I, 77; II, 102; vielleicht ist gemeint ein Mangokern, das würde schon kolossal genug sein.

**) *Travels* p 41.

Räucherwerk zu opfern und in Anbetung vor der Reliquie sein Haupt in den Staub zu beugen. Jeden Morgen verrichtet der Fürst erst auf diese Weise seine Andacht, bevor er sich den Regierungsgeschäften widmet. Seinem Beispiele folgen die Bürger und Edelleute, die regelmässig erst ihre Reliquiendienstpflichten wahrnehmen, bevor sie ihre gewohnten Beschäftigungen beginnen.

Das schöne Ceilon erfreute sich schon lange des Besitzes von heiligen Gebeinen, ehe die Zahnreliquie nach der Insel gebracht wurde. An erster Stelle muss der Halswirbel des Tathâgata erwähnt werden, welchen Knochen der Pater*) Sarabhû selbst seiner Zeit von dem Scheiterhaufen mitgenommen und nach Ceilon geführt hatte.**) Dies Ereignis ist um so merkwürdiger, als die Lehre des Buddha erst 250 Jahre später dort zu Lande eingeführt wurde. Derselbe Sarabhû liess auch in Mahiyangana einen Stûpa von 12 Fuss Höhe für die Reliquie errichten. Später wurde über diesen Stûpa ein anderer 30 Fuss hoch gebaut von Abhaya, einem jüngeren Bruder des Königs Devânâmpriya-Tishya, und endlich ein dritter über dem zweiten, von 80 Fuss Höhe, von Dushṭa-Gâmani.***)

(137) Schon seit den Tagen des Açoka, sagen die Chroniken, besass Ceilon auch das rechte Schlüsselbein des Tathâgata. Es befand sich ursprünglich in dem Kronjuwelenheiligtum in dem Paradiese der Götter.

---

*) Hiermit übersetzen wir das Sanskrit Sthavira, Pâli Thero, d. h. Senior. Die Ausdrücke Priester und Aeltester, obschon etymologisch gleichbedeutend, würden wegen der Erweiterung und Aenderung, die ihre Bedeutungen erlitten haben, zu Missverständnissen Veranlassung geben können.

**) Mahâvansa p 4.

***) Die ältere Chronik Dîpavansa, welche zwischen 300 und 430 geschrieben sein muss (vgl. Prof. Oldenberg's Vorrede zu seiner Ausgabe p 9) berichtet nichts von Sarabhû, noch von der Reliquie.

Doch als Mahendra, der Apostel Ceilons, den Novizen Sumanas nach dem Himmel abgeschickt hatte, um sich die eine oder andere kostbare Reliquie zu erbitten, war Indra, der König der Götter, wohlwollend genug gewesen, das Schlüsselbein abzutreten.*) Ferner war ein ganzer Droṇa voll Knochen in einem Stûpa zu Ruanvelli, dem alten Hemavâli, einem besonders heiligen Orte, weil er seiner Zeit von Gautama-Buddha und dessen drei Vorgängern besucht worden war. Wessen Vermittelung man den Empfang dieses Droṇa zu verdanken hatte, ist nicht ganz klar; die wahrscheinlichste Auffassung der verwirrten Berichte ist die, dass Açoka sie dem Sumanas, dem Gesandten des Mahendra, abtrat. In jedem Falle gab Açoka einige Reliquien.**)

Von den älteren Tathâgata's ist, wie zu erwarten, wenig erhalten. Nur das vollständige Skelett des Kâçyapabuddha lag unter einem Turme bei Çrâvastî begraben.***)

Viel zahlreicher sind die Ueberbleibsel von jüngeren Heiligen, sowie von Schülern und Anhängern des Meisters. Zu Vaiçâlî zeigte man dem Fa Hian einen Turm, unter dem der halbe Körper des Ânanda ruhte, während die andere Hälfte in Magadha bewahrt wurde.†) Die Stadt Mathurâ besass Stûpa's, die errichtet waren zum Gedächtnisse des Çâriputra und

---

*) Dîpav. 15, 15; Mahâvansa p 115.

**) Dîpav. 17, 10; Mahâvansa p 106.

***) *Voy. des Pèl. B.* I, 126: *Travels* p 83.

†) *Travels* p 96, 100. Der Reisende unterlässt nicht mitzuteilen, dass Ânanda selbst die Verteilung der zwei Körperhälften veranlasste. Die Geschichte wird auch in Târanâtha's Geschichte des B. 9 erzählt. Als nämlich der Heilige nach Bekehrung von 500 Weisen auf einer Insel in dem Ganges starb, wurde seine Leiche durch Selbstverbrennung verzehrt und fiel wie ein grosser Edelstein in zwei Hälften, welche mit den Wogen nach den beiden Ufern hintrieben, die eine Hälfte bekamen die Bewohner von Vaiçâli, die andere kam in den Besitz des Ajâtaçatru.

Maudgalyâyana, des Pûrṇa-Maitrâyaṇiputra, des Upâli, Ânanda und Râhula, deren Gebeine diesen Gebäuden die nötige Heiligkeit gab. Von diesen Heiligtümern wurde das des Ânanda besonders von Nonnen verehrt. Die Nägel und der (138) Bart des Kirchenvaters Upagupta, eines Schülers des Çâṇavâsa, wurden in derselben Stadt verehrt. Auch befand sich dort ein Stûpa, dem die Reliquien des Bodhisattva Mañjuçrî und anderer Bodhisattva's, deren Namen nicht genannt werden, geweiht waren.*) Der ganze Körper Kâçyapa des Grossen ruhte in einer tiefen Kluft des Berges Kukkuṭapâda.**) Ein Stûpa in einem Walde des Konkan enthielt die Reliquien des Çrutaviṃçatikoṭi.***)

Die ältesten und insofern erwähnenswertesten Reliquien sind diejenigen, welche die Bewohner der Insel Ramri an der Küste von Aracan zu besitzen sich rühmen. Es sind die Ueberbleibsel des Körpers des Buddha, bevor er als Gautama-Buddha auf Erden erschien und in der Gestalt eines Vogels oder vierfüssigen Tieres in der Welt lebte. Sicher ist, dass man in den Ueberresten alter buddhistischer Tempel auf der Insel solche heilige Gegenstände in der Form von Federn, Haaren, Knochen u. s. w. angetroffen hat. Zwar erkennen die Singhalesen die Echtheit dieser Reliquien nicht an, aber das kann einfach eine Folge von Missgunst sein, und es ist lächerlich, zu behaupten, dass die materiellen Gegenstände aus den früheren Existenzen des Gautama eine Bohne weniger authentisch seien, als die 550 Jâtaka's selbst. An dem Dasein dieser Federn u. s. w. kann nicht ge-

---

*) *Voy. des Pil. B.* II, 208; I, 104).

**) *Travels* p 132.

***) *Voy. des Pil. B.* III, 148. Gemeint ist Çroṇakoṭiviṃça „Der im Haine Wandelnde", Schiefner, Lebensbeschr. p 283; im Pâli: Soṇa-Kolivisa, Mahâvagga 5, 1, wo eine Geschichte von ihm erzählt wird, übereinstimmend mit dem, was sich findet *Voy.* III, 67.

zweifelt werden, ebensowenig wie an dem Vorhandensein einiger Trümmerhaufen an einer Stelle, wo einstmals das weitberühmte Kapilavastu gestanden haben soll. Da nun aus dem Vorhandensein solcher Trümmerhaufen, die Fa Hian und Hiuen Thsang mit eigenen Augen gesehen haben, die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung über die Çâkya's hergeleitet wird, so ist schwer einzusehen, wie man an der ehrwürdigen Ueberlieferung der Bewohner von Ramri, die ja doch auch die Ueberbleibsel unleugbar körperlicher Gegenstände zeigen, mit Anstand zweifeln kann. Vielleicht wird die (139) europäische Kritik, die imstande zu sein glaubt, einen historischen Kern in der Lebensgeschichte des Buddha des laufenden Zeitraumes zu entdecken, auch dereinst die echten von den nachgemachten und den apokryphen Reliquien zu unterscheiden wissen.

---

3) Heiligtümer. Benennungen und Arten von Gebäuden. Stûpa's; ihr Charakter und Ursprung. Nachrichten von den berühmtesten Gebäuden dieser Art. Resultate der Ausgrabungen.

Der allgemeinste Name für Heiligtum ist Caitya. Man versteht darunter nicht allein Gebäude, sondern auch heilige Bäume, Gedenksteine, Bilder, religiöse Inschriften, heilige Orte. Alle Gebäude, die als heilige Gedenkzeichen betrachtet werden, können Caitya's heissen, obschon sie je nach der speziellen Art, zu der sie gehören, noch einen anderen Namen haben. Umgekehrt ist nicht jeder Caitya ein Gebäude.

Die gewöhnlichsten Benennungen bei Buddhisten für verschiedene Arten von heiligen Bauwerken sind Stûpa und Vihâra, welcher letztere Ausdruck, wie wir bereits Gelegenheit hatten zu bemerken, sowohl ein

Kloster als einen Tempel mit Buddhabild bezeichnet. Der Unterschied, den die Nepalesen zwischen Vihâra und Caitya machen, ist mehr oder weniger willkürlich und beruht ausserdem auf einer Verwechselung verschiedener Arten von heiligen Gebäuden. Sie nennen ein Heiligtum des Âdibuddha oder der fünf Dhyâni-buddha's, welches die Form eines Reisshaufens hat, Caitya, und die Heiligtümer oder Tempel, die dem Çâkya und den übrigen Mânushi-buddha's oder anderen Heiligen geweiht sind, Vihâra's. Die letzten heissen bei ihnen auch *kûṭâgâra*, d. h. Türme, Belvedere, obschon solche Türme meistens nur einen Teil des Vihâra's ausmachen. In der Mitte des Vihâra ist bald ein Caitya, bald ein Kûṭâgâra.*) Aus diesen Angaben kann man schliessen, dass die Kûṭâgâra's nichts anderes (**140**) sind, als Reliquientürme oder *prâsâda's*, wenigstens der Form nach, und dass die Caitya's die Gestalt wahrer Stûpa's haben. Der Grund, weshalb man in Nepâl den Ausdruck Stûpa vermieden hat, ist wahrscheinlich der, dass in der orthodoxen Vorstellung jeder Stûpa Reliquien enthalten musste, wovon bei Gebäuden, die zu Ehren des Âdibuddha errichtet waren, keine Rede sein konnte. Die Abbildungen und Beschreibungen der alten Caitya's in Nepâl lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und stellen die formelle Identität der Stûpa's und Caitya's in das hellste Licht.

„Der Caitya", sagt der grösste Kenner des nepalesischen Buddhismus**), „scheint die einzige, ausschliesslich buddhistische Tempelform zu sein. Er besteht aus einer soliden Halbkugel, gewöhnlich von einem treppenförmigen Kegel oder einer vierseitigen Pyramide gekrönt. Die Stufen des Kegels oder der Pyramide sind 13 und deuten die 13 Bodhisattva-

---

*) Hodgson, *Ess.* 49, 52 flg. vgl. 30.
**) Hodgson, *Ess.* 30.

Himmel der buddhistischen Kosmographie*) an. Der Kegel oder die Pyramide endet in einen *palus*, ähnlich einem *lingam*, welcher gewöhnlich einen Sonnenschirm über sich hat. Dieser Teil des Baues repräsentirt den *Akanishṭhabhuvana*, oder den höchsten Himmel, den des Âdibuddha. Die fünf Speichen des Sonnenschirmes stellen die Wohnsitze der fünf Dhyânibuddha's dar. Zwischen der Halbkugel und dem Kegel oder der Pyramide ist ein kurzer viereckiger Hals, auf dessen vier Seiten ein Augenpaar, welches Allwissenheit andeutet, eingegraben. Die Halbkugel wird *garbha* genannt, der Hals *gala* und der Kegel oder die Pyramide *cûḍâmaṇi* (Kronjuwel)."

Man braucht diese Beschreibung nur an den Abbildungen der ältesten und einfachsten Caitya's in Nepâl z. B. des Matirâjya bei Patan**) und den Erfordernissen der orthodoxesten Stûpa's auf die Probe zu stellen, um (141) vollkommen überzeugt zu sein, dass die nepalesischen Caitya formell Stûpa's vom reinsten Wasser sind.

Obschon der hier geschilderte Caitya ein wahrer Stûpa ist, so ist er darum noch kein Dagob, insofern man mit diesem Ausdruck den Sinn verbindet, welchen die kirchliche Kunstsprache ihm beilegt; denn der Dagob, *dhâtugarbha*, heisst so, weil er „Reliquien in seinem Schosse birgt." Jedoch Dhâtu bedeutet in der Sprache der Menschen im allgemeinen nicht Reliquie, es sei denn durch allegorische Uebertragung; es ist ein Element und der *dhâtugarbha* ist also etwas, das

---

*) Dieses ist nicht die einfachste Form; es sieht z. B. die Abbildung des Matirâjya-Caitya in Dr. D. Wright *History of Nepâl*, Tafel X; vgl. Tafel IV und IX, wo zusammengesetztere Stücke sich finden.

**) Wright *History of N.* p 16 sagt: A huge Buddhist temple of the most primitive description. This temple is merely a mound or dome of brickwork, covered with earth. There is a small shrine at each of the cardinal points; and on the top what looks like a wooden ladder.

die Elemente in seinem Schosse birgt. So betrachtet, hätten die Nepalesen ihre Caitya's getrost *dhâtugarbha* nennen können, denn der eigentliche *dhâtugarbha* des Âdibuddha, alias Brahma, des Schöpfers, ist das *brahmâṇḍa*, das alle Elemente umfassende Weltei, welches durch den Horizont in zwei Halbkugeln geteilt wird. Das ist der echte *dhâtugarbha*, alles übrige ist Imitation.

In euhemeristisch-buddhistischem Sinne sind die meisten Stûpa's Dagob's, weil sie Reliquien von grösseren oder kleineren Heiligen enthalten.*) Da ein solches Heiligtum *dhâtu's* birgt, so kann es in seiner Gesamtheit *dhâtugarbha* heissen, so dass Dagob und Stûpa, Pâli *thûpa*, als Synonyme gebraucht werden. Der Dagob im engeren Sinne ist derjenige Teil des Stûpa, welcher die Reliquien enthält, die Arca.

Im allgemeinen kann man die Dagobs charakterisiren**) als geweihte buddhistische Bauwerke, bald gänzlich ausgefüllt, bald mit einem grösseren oder kleineren Raume, der bei einigen für immer zugemauert oder auf andere Weise geschlossen vollständig unzugänglich war, bei anderen durch Thüren den Zugang zum Innersten ermöglichte. Ein anderer Unterschied (142) zeigte sich in der Verschiedenheit der Form und Ornamentik, in der Grösse des Haupt-

---

*) Nicht alle Stûpa's sind Dagob's, denn einige waren einfach zur Erinnerung an irgend ein bedeutendes Ereignis errichtet, welches auf der Stelle, wo der Stûpa sich erhob, vorgefallen sein sollte. So war ein Stûpa auf der Stelle, wo der Meister zum ersten Male das Rad des Glaubens in Bewegung gesetzt hatte, dicht bei Benares. Nicht weit davon stand ein anderer, dort wo 500 Pratyekabuddha's gleichzeitig in das Nirvâṇa eingegangen waren. *Voy. des Pèl. B.* II, 355 flg.

**) Die folgende Beschreibung ist beinahe wörtlich aus dem von Dr. Leemans herrührenden beschreibenden Texte zu dem Bilderwerke Boro-Budur auf der Insel Java p 386 entlehnt.

gebäudes oder in der Anzahl von Nebengebäuden, in der Stellung des Dagob, als besonders für sich im Freien stehendes Gebäude, oder in einem absichtlich zu dem Zwecke und dann meistens in den Fels ausgehauenen Tempel. Alle Formen, auch die am meisten modificirten und abweichenden, können durch Vergleichung mit einander ohne Mühe auf die ursprüngliche zurückgeführt werden und nähern sich dann entweder dem Umrisse einer Halbkugel oder dem eines Kegels. In letzterem Falle hat man den Uebergang zur Pyramidenform, in ersterem den zur Kuppel oder Glocke.

Ueber den Ursprung der Stûpa's weiss die Legende wichtige Details mitzuteilen.*) Kurz vor dem Nirvâna offenbarte der Meister dem Ânanda, dass man für verstorbene weltliche Herrscher, Buddha's und andere Heiligen Stûpa's zu errichten pflege, und ordnete an, dass man seine Leiche wie die eines weltlichen Herrschers behandeln solle. Nach dem Tode des Herrn wurden zehn solcher Denkmäler von den Getreuen errichtet, acht für die *droṇa's* mit Reliquien, ein neuntes für die Urne und endlich noch eins über den Kohlen des Scheiterhaufens.**)

Wie man sieht, lehrt die Legende uns wohl, welche Personen nach ihrem Tode auf einen Stûpa Anspruch haben, aber durchaus nicht, dass man Gebäude dieser Art zuerst nach dem Nirvâṇa des Buddha des laufenden Zeitraumes errichtet habe. Im Gegenteil, es wird von Stûpa's wie von schon bestehenden Denkmälern gesprochen, wie sonderbar es denn auch scheinen mag, dass Ânanda, der kein Kind mehr war, sondern das reife Lebensalter von 80 Jahren erreicht hatte,

*) 1. Band p 296 und 297; Mahâparin. S. Kap. 5 u. 6.

**) Im Vorübergehen sei daran erinnert, dass hiermit die Ueberlieferung im Widerspruche steht, nach der Trapusha und Bhallika die ersten Stûpa's für den Herrn errichtet haben sollen.

uber die Art dieser Bauwerke noch unterrichtet werden musste. Zur Ergänzung der Angaben, denen man in der Legende und anderen buddhistischen Quellen begegnet, kann dienen, dass man auch bei den heidnischen Indern schon in ziemlich alter Zeit (143) die Erwähnung von Erdhügeln (*kulya*) findet, in denen die Gebeine verbrannter Leichen bewahrt wurden*); auf die Stelle, wo die Urne mit den Ueberresten der Knochen nach der Verbrennung begraben wurde, legte man einen Erdklos und pflanzte Dornen, Moos und einen Baum, oder errichtete einen Hügel von Mauerwerk oder ein Wahrzeichen. Auch die Stelle, wo der Scheiterhaufen gestanden hatte, wurde auf diese Weise angedeutet.**) Mausoleen zur Ehre und Erinnerung an indische Fürsten oder Adlige gehören nicht zu den Seltenheiten; alle dergleichen Denkmale sind Caitya's.

Die angegebenen Thatsachen, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse betrachtet, müssen uns zur Ueberzeugung bringen, dass in Indien künstliche Hügel mit oder ohne Mauerwerk bestanden, welche das Volk als Begräbnisplätze betrachte. Allerdings wird in den meisten Fällen nicht bekannt gewesen sein, wessen Asche an solchen Stellen ruhte, so dass man die Denkmale auf berühmte, historische oder mythische Helden aus der alten Zeit übertrug; jedoch brauchte das Volk die Bestimmung dieser Stûpa's darum nicht vergessen zu haben. Dass solche Hügel einen heiligen Charakter hatten, ist selbstredend; denn heilige Ehrfurcht vor den Toten und Dankbarkeit

*) Mahâbhârata I, 150, 13.

**) Colebrooke, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus* p 108. In Âçvalâyana Gṛhya Sûtra 4. 5 wird nichts von der Errichtung irgend welcher Gedenkzeichen gesagt; aber wie alt der Gebrauch ist, durch eine Säule oder Stange (*sthûṇâ*) einen Begräbnisplatz zu verewigen, geht aus Ṛigveda 10, 18, 13 hervor.

für die weisen Lehren und grossen Thaten der Vorfahren ist einer der charakteristischsten, und man kann hinzufügen, einer der schönsten Züge des alten Heidentums.

Es ist eine ganz andere Frage, ob alle Bauwerke in Stûpa-Form Grabmonumente waren und ob der ursprüngliche Dagob nicht ein Heiligtum anderer Art war; den Buddhisten musste bei zunehmendem Euhemerismus die äusserliche Uebereinstimmung genügen, um alle Stûpa's für Reliquien enthaltende, dem Gedächtnisse alter Heiligen geweihte Denkmale zu erklären. Die Aehnlichkeit zwischen dem Dagob und dem (144) Grabhügel ist nämlich unleugbar: die Kuppel stimmt mit dem Tumulus überein, die Umzäunung mit dem Ringe von Steinen, die Spitze mit der auf dem Hügel errichteten Säule oder Stange. Aus der Gleichförmigkeit hat man auf die Gleichheit im Wesen und der Bestimmung geschlossen; und ziemlich allgemein wird denn auch angenommen, dass der buddhistische Dagob seinen Ursprung uralten Gebräuchen zur Verehrung des Gedächtnisses der Toten zu verdanken hat. Diese Theorie ist jedoch nicht ohne Widerspruch geblieben, und man hat versucht, zu beweisen, dass das wahre Modell des Stûpa in dem Agnyagâra, dem Orte, wo das heilige Feuer bewahrt wird, zu suchen ist.*) Für diese letztere Ansicht ist viel zu sagen, wie für alle Theorieen; aber die Schwierigkeit bleibt, zu erklären, wie der Dagob sich dann so verändern konnte, dass die Buddhisten selbst in einigen Formen bestimmt Darstellungen des Meru sehen.**)

*) Senart, *Essai sur la légende du Buddha* p 406—419. 2. Auflage.

**) Nicht nur die nördlichen Buddhisten, sondern auch die südlichen; die Senbyu-Pagode zu Mengun ist „bestimmt, eine vollständige bildliche Darstellung des Berges zu sein"; Sladen, Journ. R. As. Soc. IV p 408 (New series); es ist unzulässig, zu behaupten, dass die Entwerfer des Planes nicht

Es ist denkbar, dass ein Baumeister bei der Nachbildung überlieferter heiliger Formen den Sinn derselben falsch auffasst und eine Bedeutung hineinlegt, die sie ursprünglich nicht hatten. Doch diese seine Auffassung kann trotz ihrer Unrichtigkeit nicht verfehlen, seinen Plan zu beeinflussen. Was er in seiner Vorlage infolge der Ueberlieferung oder seiner eigenen Einbildung sieht, wird er in seinem Werke zum Ausdrucke bringen. Ein Gebäude kommt ja nicht von selbst aus dem Boden heraus zum Vorschein; es trägt daher immer die Spuren seiner Hervorbringung durch ein selbstbewusstes Wesen. Darum darf man die Theorie des Künstlers nicht so einfach als nicht bestehend betrachten, und ist es ratsam, zu untersuchen, welche Gedanken die Buddhisten selbst mit ihren Stûpa's verbinden. (145) Die Vorstellung, welche die Kirche sich bemühte, bei der Masse zur Aufnahme zu bringen, ist zweifelsohne die, dass die Stûpa's bestimmt wären, die Reliquien des grossen Meisters und seiner Anhänger zu bewahren. Deshalb mussten sie Grabmonumente vorstellen, die allerdings die Eigentümlichkeit hatten, dass sie in unbestimmt grosser Anzahl zum Gedächtnis einer und derselben Person errichtet werden konnten; ja man konnte die sogenannten Reliquien bis ins Unendliche spalten und verbreiten, als wären es Staub- und Lichtteilchen im Luftraum. Dies ist eine Theorie, die zum alltäglichen Gebrauche bestimmt war. Einer anderen huldigt das heiligste Buch der Mahâyânisten, der Lotus des

---

wussten, was sie thaten. Nicht minder deutlich ein Meru ist der Sat Mehal Prâsâda, ein Turm von 7 Stockwerken, zu Pollanarua auf Ceilon; a. a. O. p. 412. In Tibet ist jeder Klostertempel eine bildliche Darstellung des Meru oder enthält wenigstens eine solche. Herr Fergusson (a. a. O. p 423) erhebt Widerspruch gegen die Symbolik der Senbyu-Pagode. Indessen sind das Svastika, das Rad etc. auch Symbole, und sind die Buddhisten den Symbolen nicht abgeneigt.

wahren Glaubens. Dort*) lesen wir, dass Çâkyamuni einen grossen Stûpa hervorzaubert, dessen Reihe von Sonnenschirmen sich bis zu dem Himmel der Götter der vier Himmelsrichtungen erhebt, und welcher den Leichnam des erloschenen Tathâgata Prabhûtaratna enthält. Als der Stûpa infolge der Wunderkraft des Çâkyamuni sich öffnete, erblicken die vier Scharen von Anhängern den Tathâgata Prabhûtaratna, der sich im Zustand des Nirvâṇa befindet, während er dort auf seinem Platze sitzt mit abgemagertem Leibe und gleichsam in stilles Nachdenken versunken. Kaum ist er den vier Scharen sichtbar geworden, so erhebt er seine Stimme, um dem Çâkyamuni zuzujubeln und ihm zu erklären, dass er gekommen sei, der Verkündigung des Dharma zu lauschen. Sofort räumt er, der erloschene Tathâgata, dem Herrn die Hälfte seines Sitzes ein, so dass nun beide dort inmitten des grossen Stûpa thronen.

Aus dieser Beschreibung lässt sich das kosmologische Element nicht wegdeuten; es ist unmöglich, den wunderthätigen Stûpa einfach für die Umbildung eines Grabhügels zu erklären, ausser insofern, als die Erde, über die sich die Wolkendecke ausbreitet, als ein grosses Leichenhaus betrachtet werden kann. Dies letzte kann ein Nebengedanke gewesen sein, war aber sicher nicht der Hauptgedanke; denn wie wäre es dann zu erklären, dass Çâkyamuni und der erloschene Tathâgata, der offenbar (146) der Mond**) im Augenblicke der Conjunction ist, zusammen in der Mitte des

*) Kap. XI.

**) Aus dem Umstande, dass in dem Lotus (in Burnouf's Uebersetzung p 157) Devadatta als in der Gesellschaft zugegen dargestellt wird, scheinbar im Widerspruch mit der Uebergehung seines Namens bei der Aufführung der Anwesenden, muss man schliessen, dass Devadatta und Prabhûtaratna identisch sind; im engeren Sinne ist Devadatta der Mond in Opposition, Prabhûtaratna derselbe in Conjunction.

Stûpa sitzen? Die Stelle, wo Sonne und Mond zeitweise zusammenwohnen, in *amâvâsya* sind, ist nach indischen Begriffen ein Sternbild oder ein Teil der Ekliptik; solch ein Ort an dem Himmel heisst u. a. *dhishnya*. Aber unter *dhishnya* versteht man auch einen Feuerplatz, einen Erdhaufen*), der oben, wo das Feuer angelegt wird, mit Sand bestreut ist; man kann es einen Feueraltar nennen. Der wichtigste Unterschied zwischen *dhishnya's* und *agnyagâra's* scheint zu sein, dass bei ersteren das Feuer oben ist, während letztere es in sich bergen. Eine Verwechselung oder absichtliche Vermischung dieser zwei Begriffe gehört nicht zu den Unmöglichkeiten. Auch wird es wahrlich nicht so sehr befremdend oder unerhört sein, dass man die grosse Kuppel, deren Basis die Erde und das Firmament das Gewölbe ist, worin das Licht und alle seine Offenbarungsformen, wie Sonne, Mond und Sterne, wie Blitz und Herdfeuer und Licht des Geistes wohnt, in mystische Verbindung mit dem Grabhügel, unter dem der erloschene Lebensfunke schlummert, betrachtet hat. Auf diese Weise angesehn, wird der ursprüngliche grosse Stûpa das Himmelsgewölbe sein, das sich über Lebenden und Toten ausbreitet, der Raum, den man in drei Lagen einteilen kann: Erde, Luftraum und höhere Luft, oder in sieben Stockwerke, welche die sieben Himmel oder die sieben Planetenbahnen vorstellen; oder auch in neun, insofern es neun *graha's* **) giebt, oder gar in dreizehn, weil dies die Zahl der Viçvadeva's, der All-

*) Auch Stûpa bedeutet sowohl einen Erdhaufen als jede spitz zulaufende Erhebung, oder einen zuckerhutförmigen Gegenstand.

**) Die *graha's* sind Sonne, Mond, die fünf Planeten, *râhu* und *ketu*. Die in der vedischen Zeit schon bekannten, aus Backsteinen erbauten Feueraltäre hatten drei oder fünf Lagen; letztere sollen nach der Erklärung eines Kommentars die Jahre eines Lustrum's vorstellen; Weber, *Indische Studien* XIII p. 181.

götter, der personificirten Teile des Alls ist. Grabkammern oder Grabgewölbe wurden bei verschiedenen Völkern des Altertums so gemacht, dass sie unverkennbar (147) Nachbildungen des Hauses des Lebenden waren; doch das grosse Haus eines Menschen, in jedem Falle des Menschen, ist der Raum, der die Erde zum Fundamente hat.

Wer glauben möchte, dass bei der Errichtung von Heiligtümern Symbolik eine untergeordnete Rolle spielt, kann sich dadurch von dem Gegenteil überzeugen, dass er sich mit der Art bekannt macht, wie in der alten vedischen Zeit ein Feueraltar aus Ziegelsteinen erbaut wurde. Bei diesem Werke, das den Namen „Schichtung des Feueraltares" (*agnicayana*) führt, haben alle Handlungen eine symbolische Bedeutung; selbst die Ziegelsteine, die gebraucht werden, bekommen symbolische Namen.*) Im übrigen kann der Stûpa oder Dagob nicht mit dem aufgestapelten Haufen von Ziegelsteinen, der *citi* identificirt werden, weil die Form abweicht. Der aufgebaute Altar hat die Gestalt eines Vogels; zuweilen speciell die des Suparṇa oder Garuḍa. Wenn der Aḍḍhayoga der Buddhisten wirklich ein Bauwerk in der Gestalt des Suparṇa oder Garuḍa**) ist, wie sie angeben, dann kann es nicht zweifelhaft sein, dass der Aḍḍhayoga seine Entstehung dem aufgeschichteten Feueraltar zu verdanken hat. Trotz der Verschiedenheit zwischen dem Dagob und der *Citi* haben diese beiden aus leicht erklärlichen Gründen

---

*) Eine vortreffliche Uebersicht von dem *agnicayana* hat Weber, *Ind. Studien* XIII p 217—292 gegeben. Der kosmologische Charakter der Verse im Vâjasaneyi-Saṃhitâ XI flg. ist auf den ersten Blick ersichtlich; für die Erklärung der symbolischen Handlungen ist vor allem Çatapatha-Brâhmaṇa 10, 1. 3. von Wichtigkeit.

**) Siehe Weber a. a. O. In Vâjasaneyi-Saṃhitâ 17, 45 heisst Agni *suparṇacit*, ein doppelsinniger Ausdruck, „aufgeschichtet wie ein Suparṇa", und „wie Suparṇa (der schön gefiederte) anzusehen".

einige Einzelheiten mit einander gemein, u. a. einige Symbole und ein Kreis von Steinen.*)

Was auch die Hauptidee gewesen sein mag, welche der Errichtung des Stûpa zu Grunde liegt — sei es nun, dass der Dagob ein Gedenkzeichen für grosse Tote ist oder eine Nachbildung des einen grossen Dhâtugarbha, oder der irdischen Wohnung des Feuers, oder etwas von allem diesen zugleich — in jedem Falle kann man auf Grund sowohl der buddhistischen Ueberlieferung (**148**) als auch der übrigen Data annehmen, dass die Verehrung von Stûpa's ihre Wurzel im grauen Altertume hat.

Die älteste Stûpa-Form, soweit wir dieselbe zurückverfolgen können, ist diejenige, welche auf einigen Skulpturen von Bharhut und Sanchi**) vorkommt. Die Abbildungen, die nur in Nebensachen von einander abweichen, lassen uns ein scheibenförmiges oder viereckiges Fussstück in zwei Gliederungen erkennen, bald mit, bald ohne Pfeiler ringsum. Auf dem Fussstücke ruht eine Halbkugel, eine Kuppel oder Dom, woraus oben etwas hervorragt, das man nicht unpassend einen Hals nennen kann, weil es die Kuppel wie einen Rumpf mit dem Aufsatze verbindet. Dieser Aufsatz besteht aus drei oder vier Blöcken oder Platten, von denen jede über die andere nächstfolgende stufenförmig hervorragt. Auf diesem Aufsatz ist der sogenannte Sonnenschirm angebracht und über diesem ein zweiter***); beide Sonnenschirme sind mit Kränzen und Bändern oder Wimpeln behangen.

Unter den ältesten und besterhaltenen Dagob's nimmt der in dem Felsentempel von Kârli nach dem Urteile der Fachkundigen die erste Stelle ein. Er

---

*) Bei dem Feuerplatze heissen diese Steine, welche aufrecht in den Grund gesteckt werden, *parigrit.*

**) Cunningham, *S. of Bh.* Tafel XIII u. XXXI; *Bhilsa Topes.* Tafel III und XIII.

***) Der zweite ist nicht auf allen Abbildungen erkenntlich.

steht unter der Halbkuppel am Ende der grossen Halle*) und hat die Form einer hohen Glocke, über der sich eine kleine, umgekehrte Pyramide befindet; auf der Pyramide steht ein aufgespannter Sonnenschirm von Holz, der jetzt halb zerfallen ist.**)

Man findet die Kuppelform auch bei den Caitya's von Nepal, wie man sich erinnern wird, und bei verschiedenen Dagob's auf Ceilon. In den Felsentempeln dieser Insel ruht die Kuppel manchmal auf einem soliden Cylinder. Die zwei Dagob's in den Tempelhallen von Dambulu zeigen grosse Uebereinstimmung mit denen von Kârli. Bei den Heiligtümern, die nicht in den Felsen ausgehauen sind, pflegt der Dagob abgesondert in dem (149) Umfang der Tempelgebäude zu stehen. Glockenförmige Stûpa's sind auf der Insel nicht gänzlich unbekannt.***) Doch die mit einer Wasserblase vergleichbare Halbkugel galt als die orthodoxeste Form, wie aus einer Erzählung in einer der Chroniken hervorgeht.†) Als nämlich der Baumeister des Mahâthûpa von König Dushṭa-Gâmani gefragt wurde, welche Form er dem Heiligtume zu geben gedächte, schöpfte er mit der Hand Wasser aus einem gefüllten Gefässe und goss es wieder in das Gefäss aus, so dass sich eine Wasserblase auf der Oberfläche bildete. „Von dieser Form werde ich das Gebäude machen", sagte der Baumeister. Später, als das Werk soweit gediehen war, dass man die Reliquien darin unterbringen konnte, weihte der König sein Reich

---

*) Diese Halle ist durch zwei Säulenreihen in drei Schiffe eingeteilt, von denen das mittlere mit dem Schiffe in christlichen Kirchen zu vergleichen ist; die Halbkugel stimmt überein mit der Apsis.

**) Fergusson *History of Eastern and Indian Architecture*, citirt in Hunter's *Gazetteer* V p 256; Leeman's *Boro-B.* p 388.

***) Siehe Leeman's *Boro-B.* p 391 und die dort angeführten Autoren.

†) Mahâvansa 175, 190, 193.

dem Buddha mit diesen Worten: „Dreimal weihte ich mein Reich dem Erlöser, dem Meister, dem Träger des dreifachen Sonnenschirmes, des Sonnenschirmes der Götter, der Menschen und der ewigen Erlösung."*)

Im fünften und siebenten Jahrhundert, als Fa Hian und Hiuen Thsang das Reich der Çâkya-Söhne besuchten, war Indien noch reich an Dagob's oder anderen Stûpa's, von denen gegenwärtig sich nur noch die Trümmerhaufen finden. Das ist unter anderem der Fall mit den Stûpa's von Sârnâth bei Benares und von Çrâvasti. Aus den nicht sehr ausführlichen Beschreibungen muss man schliessen, dass diese Gebäude mehr runden Türmen als Halbkugeln glichen, und in jedem Falle waren es keine Dagob's, sondern Gebäude, die zur Erinnerung an irgend ein wichtiges Ereignis in dem Leben des Tathâgata oder anderer Heiligen errichtet waren. Nicht nur für historische oder sagenhafte Personen wurden solche Türme errichtet, sondern auch zur Ehre von Dingen, wie des Abhidharma-, Vinaya- und Sûtra-Piṭaka.**)

(150) Es ist auffallend, dass die chinesischen Pilgrime die in ihrer Art so hervorragenden Stûpa's von Bharhut und Sanchi nicht erwähnen. Man wird geneigt sein, aus ihrem Stillschweigen zu schliessen, dass diese Heiligtümer schon in ihren Tagen in Verfall waren. Besonders befremdend würde dieses nicht sein. Hiuen Thsang berichtet selbst, dass in Gândhâra, einem Lande, wo einmal der Glaube so sehr blühte, tausend Klöster öde und leer und die meisten Stûpa's

---

*) Die Symbolik dieser drei Sonnenschirme ist zu deutlich, als dass sie einer Erklärung bedürfte.

**) *Travels* p 57. Hiuen Thsang *Mém.* I p 209 berichtet diesen Umstand nicht und sagt, dass die Verehrer des Abhidharma zu Mathurâ den Çâriputra mit Darbringungen verehrten; die des Vinaya dagegen den Upâli und die der Sûtra's den Pûrṇamaitrâyaṇiputra, Reliquien welcher Heiligen an genannten Orten bewahrt wurden.

in Trümmer zerfallen waren.*) In demselben Königreiche befand sich zu Peshawer noch im vierten Jahrhundert der Bettelnapf des Buddha; gut zwei Jahrhunderte später, als Hiuen Thsang den Ort besuchte, war die Reliquie entführt und waren von dem Stûpa, welcher die Reliquie geborgen hatte, nur Trümmerhaufen übrig.**) In der Nähe stand ein weitberühmter Stûpa, den der König Kanishka nach einer Weissagung des Meisters errichtet hatte. Als derselbe nämlich einmal in früheren Tagen durch genanntes Land reiste, sprach er zu seinem Gefährten Ânanda also: „Vierhundert Jahre nach meinem Nirvâṇa wird in diesem Reiche ein mächtiger König mit Namen Kanishka herrschen, der auf dieser Stelle ein Heiligtum errichten wird". Die Weissagung erfüllte sich. Während der Regierung Kanishka's stand dort an jener Stelle ein Tempel und ein Stûpa, welcher zehn Scheffel Reliquien enthielt. Dieser Turm wurde für den höchsten in ganz Indien gehalten; er mass mehr als 470 Fuss nach Fa Hian.***) Als Hiuen Thsang nach Peshawer kam, war das Gebäude gerade durch Brand beschädigt worden; schon dreimal hatte es dadurch gelitten. Wenn man bedenkt, dass Kanishka im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung lebte, so dass zwischen seiner Regierung und der Pilgerfahrt Fa Hian's wenig mehr als drei Jahrhunderte liegen, ist es nicht zu verwundern, dass Letzterer das Gebäude noch in unbeschädigtem Zustande gekannt hat.

Nicht weit von Peshawer zu Pushkalâvati waren einige Stûpa's, die aus verschiedenen Gründen sehr merkwürdig waren. Einer derselben war von Açoka auf der Stelle erbaut, wo Çâkya in einer seiner früheren Geburten (151) als Bodhisattva sich noch in der Tugend

*) *Mém.* I p 105.
**) *Travels* p 36; *Voy. des Pèl. B.* II p 106.
***) *Travels* p 34; vgl. *Voy. des Pèl. B.* I p 84; II p 196.

übte und seine beiden Augen als Almosen hingab. Zwei andere verdienen eine besondere Erwähnung, weil sie von den Göttern Brahma und Indra gestiftet waren. Sie zeichneten sich durch aussergewöhnliche Schönheit aus und bestanden aus dem allerkostbarsten Gestein. Unglücklicherweise veränderten sich diese Edelsteine nach dem Nirvâṇa des Herrn in gewöhnliche Steine. Als der Pilgrim, dem wir diesen Bericht verdanken, diese Denkzeichen göttlichen Glaubenseifers sah, lagen sie in Trümmern. Ein vierter Stûpa endlich soll nicht mit Stillschweigen übergangen werden, weil der Tathâgata auf der Stelle des Heiligtumes zur Zeit der Teufelsmutter, die kleine Kinder verschlang, dieselbe von dieser bösen Gewohnheit abbrachte.*)

Aehnliche grosse Thaten des Tathâgata oder Bodhisattva, welche die Ueberlieferung während Millionen Jahren treu und unverfälscht der Nachwelt überliefert hatte, waren so zahlreich, dass es niemand Wunder nehmen kann, bei dem Pilgrim zuweilen Erwähnung von Stûpa's zur Erinnerung an solche Thaten zu finden. In dem alten Siṃhapura, einem Orte, den die Gelehrten mit dem heutigen Mânikiâla zwischen Hasan Abdâl und Jhelum identificiren, stand ein Stûpa auf der Stelle, wo der Bodhisattva aus Mitleid das Blut seines Leibes geopfert hatte, um einen hungrigen Tiger zu speisen. Der Ort trug noch in den Tagen Hiuen Thsang's die unverkennbaren Spuren dessen, was einstens dort vorgefallen war; denn sowohl der Boden als auch das Gras und die Sträucher zeigten eine hellrote Farbe, als ob sie mit Blut gefärbt wären.**) Dies ist nach der Ansicht der Altertumsforscher der grosse Stûpa von Mânikiâla, dessen Entdeckung die so eifrigen und interessanten Forschungen auf dem

---

*) *Voy. des Pil. B.* II, p 120.
**) *Mém.* I p 164; *Travels* p 32.

Gebiete der indischen Archäologie hervorgerufen hat. Ausser dem grossen Stûpa befinden sich noch zu Mânikiâla die Reste von 14 kleineren Gebäuden derselben Art und von 15 Klöstern.*) Wie sich aus den Funden bei der Eröffnung dieser Monumente (152) ergab, datiren sie aus der Zeit Kanishka's oder später, denn man hat Münzen und Inschriften mit dem Namen dieses Königs, sowie römische Münzen von Cäsar und Antonius darin entdeckt.

Obschon die Verdienste Kanishka's selbst hinsichtlich des Baues von Stûpa's und Klöstern gross waren und als solche von dem chinesischen Reisenden mit Lob erwähnt werden, so konnten sich nicht mit denen Açoka's messen, dem man schier alle heiligen buddhistischen Gebäude in Hindustan zuschrieb. Die Ueberlieferung berichtet, dass dieser berühmte König, um seine so bekannten 84000 Dagob's bauen zu können, zuerst mit allem Vorhandenen *tabula rasa* machte. Nach dem Nirvâṇa waren die Reliquien des Tathâgata in acht Teile geteilt, und über jedem war ein Dagob errichtet worden. Diese standen nun dem Açoka im Wege und es gelang ihm in der That, sieben derselben zu vernichten; nur einer wurde auf wunderbare Weise gerettet, nämlich der Reliquienturm von Râmagrâma. Der Nâga, der das Heiligtum bewachte, nahm die Gestalt eines Brahmanen an und führte den König nach seiner Wohnung, wo er ihm seine Gerätschaften und Apparate zu religiösem

---

*) Der erste, welcher die Aufmerksamkeit auf diese Ueberreste lenkte, war Elphinstone im Jahre 1810. Erst nach 1830 wurden sie von den Generälen Ventura und Court, von Masson und Anderen untersucht. Siehe Wilson, *Ariana antiqua* p 55. Ventura und Prinsep im *Journ. As. Soc. Beng.* III p 313; daselbst Court p 556. Vgl. *Arch. Surv.* XIV p 1. Ueber die heiligen Bauwerke des nordwestlichen Indiens im allgemeinen siehe Wilson's obengenanntes Werk und Ritter: *Die Stûpa's oder die architektonischen Denkmale an der indobaktrischen Königsstrasse.*

Gebrauche zeigte und sagte: „Wenn du mich darin übertreffen kannst, dann brich getrost den Stûpa ab, ich habe nichts dagegen". Der König sah, dass die Gerätschaften nicht von menschlicher Arbeit waren, und kehrte heim, ohne sein Vorhaben auszuführen.*) Die Bedeutung dieses Gleichnisses oder dieses allegorisch eingekleideten Ergebnisses entgeht uns, aber es ist offenbar etwas mehr, als ein thörichtes Histörchen, das man dem Pilgrim erzählte.**)

(153) Dieser von den acht alten***) allein übrig gebliebene Dagob genoss begreiflicherweise bei den Buddhisten aller Länder das höchste Ansehen und war ein stark besuchter Wallfahrtsort, trotzdem die Gegend weit und breit verödet war. Ebenso stand es mit Kapilavastu, wo mehr Denkzeichen in Form von Stûpa's als Menschen zu finden waren.†) Ein

---

*) *Travels* p 90; *Voy. des Pèl. B.* p 326 fgg. und 420; Mahâvansa 185. Die beiden Berichte der Geschichte weichen etwas untereinander ab. Hiuen Thsang verwechselt Açoka mit Ajâtaçatru; oder soll die Verwechselung nur scheinbar sein und den Schlüssel zu einer historischen Thatsache enthalten? Fa Hian sagt an einer Stelle (*Travels* p 127), dass Açoka einmal als Kind dem Çâkya begegnete. Diese Legende kommt wiederholentlich vor, unter anderem im Divya-Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 399, so dass der chinesische Reisende sich nicht geirrt haben kann.

**) Soll vielleicht damit gemeint sein, dass Açoka beschlossen hatte, allen Kultus durch ein Edikt abzuschaffen, sich jedoch durch einen Geistlichen überreden liess, wenigstens einen Teil der alten religiösen Gebräuche beizubehalten, und wenn es nur wegen des niederen Volkes gewesen sei?

***) Eigentlich war noch ein zweiter einziger Stûpa von den alten entgangen, nicht der Zerstörung, sondern den Urhebern der oben mitgeteilten Legende; denn im Land der Malla's stand noch im siebenten Jahrhundert der von dem Brahmanen Droṇa errichtete Stûpa. Das Heiligtum hiess gemeiniglich Droṇa-Stûpa; *Voy. des Pèl. B.* II p 383; vgl. Burnouf *Introd.* p 372.

†) *Travels* p 85; *Voy. des Pèl. B.* p 309.

traurig einsamer Ort war auch Kuçanagara, Pâli: Kusinârâ, in alter Zeit die Hauptstadt der Malla's, wie es heisst, doch im fünften und siebenten Jahrhundert kaum bewohnt. Dort auf der Stelle, wo der Tathâgata zwischen den Sâl-Bäumen in das Nirvâṇa eingegangen war, war ein Kloster mit einem Bilde, und in der Nähe befanden sich einige Stûpa's und Klöster*), an Stellen, wo die Legende die Ereignisse der letzten Tage und unmittelbar nach der Verbrennung der Leiche vor sich gehen lässt.

Auf dem jenseitigen Ufer des Ganges in Magadha, der Wiege des Buddhismus, wo die Namen von Gayâ, Râjagṛiha, die Nairañjanâ, Uruvilvâ, der Bambushain uns die lieblichsten Scenen aus dem Leben des Gotamiden ins Gedächtnis zurückrufen, fehlte es natürlich nicht an heiligen Orten, doch die Zahl der Stûpa's war nicht gross. Reicher war das Land an Klöstern und vor allem an Ueberlieferungen. Im übrigen waren einige Orte in Magadha, u. a. Gayâ, den heidnischen Indern ebenso heilig wie den Buddhisten, was Hiuen Thsang nicht unbekannt war.**)

Der berühmteste Stûpa auf Ceilon war der Grosse Stûpa, Mahâthûpa, welcher nördlich von der Hauptstadt Anurâdhapura über einem Fusstapfen des Tathâgata errichtet war. Dies 470 Fuss hohe Gebäude war mit (154) Gold und Silber geschmückt und glänzte von allerlei Edelgestein.***) Bei der Grundlegung dieses Heiligtumes lud der König Dushṭa-Gâmani vornehme Mönche aus allen Orten Indiens ein, die dann auch mit einem zahlreichen Gefolge herüberkamen und der Feier beiwohnten. Zuerst liess der König den Umfang des Heiligtums abstecken und legte eigenhändig in der Mitte den ersten Stein. Darauf

*) *Travels* p 93; *Voy. des Pèl. B.* p 334.
**) *Mém.* I p 456.
***) *Travels* p 150. Vergl. Knighton im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, p 222.

bewies er den versammelten Geistlichen, vor allem dem Priyadarçin aus Çrâvasti seine Ehrfurcht. Dieser ergriff dann das Wort, um einen Segensspruch auszusprechen und dem Könige die Schrift auszulegen. Darauf wandte er sich an die versammelte Menge und predigte mit solchem Erfolge, dass verschiedene Geistliche einen höheren Grad der Heiligkeit erreichten. Mit einer Einladung des Fürsten an die versammelten Geistlichen, bis zur Vollendung des Gebäudes seine Gastfreundschaft zu geniessen, einer Einladung, der nur ein Teil der Fremden Folge leisten konnte, war die Einweihung des Terrains zu Ende. Eine der nächstfolgenden Arbeiten war der Bau des Dagob. Inmitten dieses aus kostbaren Substanzen verfertigten Heiligtums wurde ein Bodhi-Baum von Edelsteinen angebracht, mit einer Erhebung an der Ostseite, worauf das Bild des Buddha in der Stellung prangte, in der er sass, als bei Uruvilva das Licht der Weisheit in ihm aufging. Daneben standen auf der einen Seite Brahma mit einem Sonnenschirme, auf der anderen Indra, ganz in der Uebereinstimmung mit den historischen Berichten in einem der ältesten Bücher des Pâli Canons, der bekanntlich viel authentischer ist als der nördliche, obschon beide dasselbe erzählen. Um die gewünschte Reliquie zu erhalten, wurde der sechzehnjährige Senior Soṇottara*) abgesandt, um sich in Besitz der Reliquie, die bei den Nâga's bewahrt wurde, zu setzen. Der 16jährige, listig wie ein zweiter junger Merkur, hatte in einem Augenblicke die Reliquie an sich gebracht und führte dieselbe nach dem Tempel.

---

*) Lassen, *Indische Altertumskunde* II p 425 bemerkt, dass niemand unter 20 Jahren Priester werden konnte, dass also mit 16 Jahren keiner ein Geistlicher, noch weniger ein Senior sein kann. Die Bemerkung ist, für sich betrachtet, vollkommen richtig und der Bericht eine Erdichtung. Aber es ist fraglich, ob nicht in der Wirklichkeit Ausnahmen vorkamen.

Die Reliquie wurde in ein Kästchen gelegt und nahm auf Bitten des Königs das (155) Aussehen des Buddha an, welches derselbe bei der Erlangung der vollkommenen Erleuchtung hatte. Für eine Woche übertrug Dushta-Gâmani seine Herrschaft der Reliquie, die unterdessen von dem Volke angebetet wurde. Am achten Tage wurde die Zelle durch einen Stein geschlossen.*) Andere ceilonesische Dagob's, die jetzt noch einen Teil ihres alten Glanzes bewahrt haben, sind die des Jetavana-Klosters, 269 Fuss hoch, und der Thûpârâma.**)

Der Dekkhan hatte auch seine Dagob's, und darunter sehr merkwürdige, wie die Ruinen des Stûpa von Amarâvati beweisen.***) Ob man dieses Bauwerk mit dem Kloster von Avaraçilâ, von dem Hiuen Thsang spricht†), identificiren darf, wie einige Gelehrte wollen, ist etwas zweifelhaft. Er berichtet, dass das Kloster in Verfall und ganz verlassen war, und es ist wohl möglich, dass der Dagob damals schon in Trümmern lag, so dass derselbe seine Aufmerksamkeit nicht fesselte. Wer würde dieselbe auch darauf gerichtet haben, da das Kloster nicht mehr bewohnt war?

Die Berichte der chinesischen Reisenden enthalten viel Wissenswertes hinsichtlich der Höhe, des Materials und der Ausschmückung der Stûpa's, doch genügen sie nicht, uns die genaue Form aller dieser Gebäude kennen zu lehren. Vermutlich hatten nicht alle Dagob's die Gestalt eines auf einer Unterlage

---

*) Mahâvansa 172 fg.; Lassen a. a. O.; vgl. Dipav. 19, 2—10.

**) Hardy *E. M.* p 220; Knighton im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI p 217 und 224, Tafel II. und III.

***) Beschrieben von Fergusson in dessen *Tree and Serpent Worship*, und *Hist. of Ind. Archit.* (1876); von Burgess in seinen *Notes on the Amarâvati Stûpa.*

†) *Mém.* II p 111.

ruhenden Eies; einige werden die Gestalt einer Glocke, oder Pyramide oder hohen Kuppel gehabt haben, denn alle diese Formen kommen anderswo vor. Verschiedene Dagob's in Hinterindien erscheinen als auf sich selbst ruhende Kegel oder Pyramiden, inmitten ringsum erbauter Kapellen. Eine solche Form hatte u. a. der Dagob von Pagan*); das Gebäude stand auf einem quadratischen Unterbau mit zwei viereckigen Flügeln, einer an jeder Seite. Dies erinnert an die zwei Flügel des Vogels bei dem gebauten Feueraltar. In Ava stehen die kegelförmigen (156) Dagob's, die aus einer dichten Masse von Hausteinen aufgeführt sind, meistenteils auf einer hohen Terrasse, während sich auf der Spitze ein ausgespannter, aus vergoldetem eisernen Flechtwerk bestehender Sonnenschirm erhebt. Der prächtige Shwe-Dagon zu Rangoon entspricht dieser Beschreibung mit dem Unterschiede, dass die Basis ein Achteck ist.**) Man hat sich nur an Stelle eines Kegels eine gestreckte Kuppel vorzustellen, die auf einer achteckigen Basis ruht, so hat man das Lingam. Es ist darum nicht zu verwundern, dass die Hindu's von Gayâ die kleinen ausgegrabenen Modelle von Stûpa's geradezu für Lingam's halten***), deren Verwandtschaft mit den schon in vedischen Schriften genannten Sûrmi und den Obelisken der Aegypter schwerlich zu leugnen ist.

Es liegt ausser dem Bereiche unserer Aufgabe,

---

*) Siehe den Holzschnitt in *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 424 (New series).

**) Hunter, *Gazetteer* VIII p 303. Das Heiligtum soll im Jahre 588 v. Chr. von zwei Brüdern, Kaufleuten, die von Gautama einige Haare als Reliquien empfingen, errichtet worden sein. Offenbar sind dies unsere alten Bekannten, Trapusha und Bhallika, die unglücklicherweise im Nordlande wohnten, was eben nicht gut auf Rangoon passt.

***) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 87.

uns hier über andere buddhistische Reliquientürme, wie sie sich in Siam und auf Java finden, und in denen man mit Recht oder Unrecht Modificationen des halbeiförmigen Stûpa gesehen hat, des weiteren zu ergehen.*) Nur sei hier beiläufig bemerkt, dass die Bauwerke von Cambodja, u. a. zu Angkor Wat, in denen man etwas specifisch Buddhistisches zu entdecken glaubte, sich grösstenteils als Çivaïtischen Ursprungs erwiesen haben.

Die Ausgrabungen, die zu Mânikiâla und anderswo zur Erforschung des Innern der Dagob's unternommen worden sind, haben vieles an den Tag gefördert, was für die Altertumskunde und Geschichte von grossem Belang ist. Bei der Oeffnung eines Dagob's in Raigam Karle auf Ceilon, welche im Jahre 1820 unter Aufsicht von Layard stattfand, stiess man im Inneren auf eine viereckig gebaute kleine Cella. In der Mitte derselben stand eine steinerne Urne mit einem Deckel von demselben Material. Es stellte sich heraus, dass die Urne ein Stückchen Knochen und einige dünne Plättchen Gold enthielt, ferner einige Ringe, drei (157) Perlen, Krystalle und Perlen von Karneol, Stückchen Rubin, Saphir und Glas, eine kleine Pyramide von Cement, einige Bilder des heiligen Nâga aus Thon, endlich zwei Lampen, die eine von Kupfer, die andere von Thon, von derselben Form, wie sie noch heute auf Ceilon gebräuchlich ist.**)

Auch zu Mânikiâla entdeckte man innerhalb des Stûpa ungefähr zehn Fuss unter dem Niveau des Bodens eine vierseitig gebaute Kammer, auf der eine mit Inschriften versehene Steinplatte als Deckel angebracht war. Inmitten der Kammer stand eine runde kupferne Urne oder Dose, um die acht Münzen sym-

---

*) Wir verweisen den Leser auf Leeman's *Boro-B.* und die auf p 393 daselbst citirten Werke.

**) Hardy *E. M.* p 221.

metrisch gelegt waren. Die Urne, welche mit einem leinenen Tuche umwickelt war, enthielt eine silberne Urne; der Raum zwischen beiden war mit einer ambraartigen Masse ausgefüllt. Das Silber war so brüchig geworden, dass, als man die silberne Urne aus der kupfernen herausheben wollte, der Boden an der braunen Masse kleben blieb. Innerhalb der silbernen Dose war noch eine viel kleinere von Gold, welche römische Silbermünzen und vier kleine Goldstücke von griechisch-baktrischem oder indo-scythischem Gepräge enthielt, sowie vier Perlen und zwei Edelsteine.*)

Man will die Bemerkung gemacht haben, dass bei Stûpa's die Merkmale hohen Alters um so seltener sind, je reichlicher darin Ueberbleibsel von Knochen, Asche, Haare etc. gefunden worden sind. Dieses Resultat ist vielleicht der Unvollständigkeit der Beobachtung zuzuschreiben, obschon es an sich selbst nichts Unerklärliches hat.

---

4) Bildwerke und Tempel.

Auf den Skulpturen von Bharhut fehlen Abbildungen des Buddha überhaupt. Das ist nicht dem Zufall zuzuschreiben, denn selbst dort, wo seine Anwesenheit supponirt wird, hat man ihn nicht abgebildet. Eines der Bilder**) stellt den Ajâtaçatru anbetend (158), vor den Fusstapfen des Herrn auf den Knieen liegend, vor. Doch sagt die zugefügte Inschrift in der unzweideutigsten Weise: „Ajâtaçatru verehrt den Herrn“.

*) Court und Prinsep a. a. O. In solchen Dosen wurden die Reliquien bewahrt; als besonders prächtige rühmt Hiuen Thsang (*Mém.* I p 102) diejenigen, in welchen Stücke des Schädels, die Augäpfel u. s. w. des Tathâgata aufbewahrt wurden.

**) Cunningham *S. of Bh.* Tafel XVI.

Dies ist nicht das einzigste Beispiel: ein andermal*) sieht man die heiligen, durch das Sonnenrad gekennzeichneten Fussstapfen unten an einem Throne oder Altare abgebildet, über dem sich ein mit Guirlanden behangener Sonnenschirm ausbreitet. Eine vornehme Person liegt vor dem Altar auf den Knieen und berührt mit ihren Händen die Fussstapfen. Die ältesten Felsentempel im westlichen Indien, die gewiss späteren Datums als das Heiligtum zu Bharhut sind, entbehren gleichfalls einer Abbildung, die für die des Herrn gelten könnte.

Diese Thatsachen, die leicht durch andere vermehrt werden könnten, sprechen sehr für die Ansicht einiger Gelehrten**), dass die Verehrung von Buddhabildern erst lange nach Açoka in Schwung gekommen sei. Auch scheinen die Legenden über den Ursprung der ersten Bilder des Tathâgata aus beträchtlich späterer Zeit zu datiren. Sie sind ausserdem nicht ohne Widersprüche und lassen sich einige mythische Züge derselben ohne Mühe erklären. Das Divya-Avadâna erzählt, dass der König Bimbisâra einst von seinem Nachbar, König Rudrâyaṇa ein Geschenk von solchem Werte erhielt, dass er darum verlegen war, wie er es erwiedern sollte. Zuletzt wandte er sich an den Herrn, der ihm den Rat gab, das Bild des Tathâgata auf Tuch verfertigen zu lassen. Doch das war eher gesagt als gethan, denn den Tathâgata's ist schwer beizukommen.***) König Bimbisâra lud nun den Herrn bei sich zur Mahlzeit ein, damit die Maler Gelegenheit hätten, den Herrn abzukonterfeien.

---

*) Cunningham a. a. O. u. 114.

**) Fergusson im *Journ. R. As. Soc.* VIII p 42 (New series); Senart *Essai* p 367; Koeppen *Rel. d. B.* p 407.

***) Das ist sehr wahr in jeder Hinsicht; denn die Sonne ist zu feurig, als dass man eine genaue Abbildung davon machen könnte. Als inneres Licht, als *buddhi*, ist der Buddha völlig unsichtbar.

Doch die Buddha's sind so herrliche Wesen, dass man sich nie an ihnen satt sehen kann, und deshalb konnten die Maler nie den rechten Augenblick treffen. Als der Buddha dieses merkte, (159) befahl er ein Tuch zu bringen, liess seinen Schatten darauf fallen und sagte zu den Malern: „Tragt auf diesen Umriss die Farbe ein und schreibt dann die drei Glaubensformeln, die sittlichen Vorschriften und die zwölfgliedrige Reihe von Ursachen und Wirkungen darunter.*) Hieraus lernen wir, 1) dass man, um ein Bild der Sonne zu entwerfen, am besten daran thut, ihren Abschein auf einer ebenen Oberfläche von Wasser, Quecksilber oder dergleichen wahrzunehmen; 2) dass man der Sonne zu verdanken hat die Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, angedeutet durch den Buddha oder Schöpfer, den Dharma oder die Wettererscheinungen und den Sangha, den alles verschlingenden Tod; dass wir derselben Sonne, der Zeitmesserin, die sittlichen Gebote zu verdanken haben, welche die Erfahrung von Jahrhunderten als stichhaltig dargethan hat; endlich, dass wir dem glanzvollen Buddha sowohl als dem Monde, dem Bimbisâra, dafür verpflichtet sind, dass der immer wiederkehrende Kreis des Jahres in zwölf Monate eingeteilt ist, welche ununterbrochene Umdrehungen des Rades des Glaubens uns vorhält, dass „alles, was entsteht, vergeht", wie der Wahlspruch der Yogin's**) lautet;

*) Burnouf *Introd.* p 341.

**) *Utpannam nirudhyate.* Der indische Yoga wird diesen Wahlspruch ebensowenig erfunden haben, als Sallust sein *omnia orta occidunt et aucta senescunt*, weil der kosmologisch-mythologische Hintergrund dieses philosophen Grundsatzes deutlich ist: in der That, die ganze indische Philosophie ist nichts anderes, als eine pathologische Entwicklung der Mythologie. Doch der Spruch drückte die Hauptrichtung der Weltanschauung aus, ebenso wie das πάντα ῥεῖ des Heraclit, durchaus abweichend von den Sânkhya's, die mit den Eleaten zu vergleichen sind. Siehe die kurze, aber

3) dass zu der Zeit, als die eben mitgeteilte Allegorie aufgestellt wurde, bildliche, mit erbaulichen Unterschriften versehene Buddhafiguren bestanden.

Ueber die Entstehung von hölzernen und goldenen Bildern des Herrn sind uns auch allegorische oder mythische Berichte in unter einander abweichender Fassung bewahrt. Sie sind von einigem Interesse, wenn man eben keinen „historischen Kern" darin sucht. Fa Hian hatte die folgende Fassung zu Çrâvastî gehört.*) Als der Herr nach dem grossen Wunder am genannten Orte vor drei Monaten verschwunden (160) war, um in dem Paradiese der Götter seine Mutter in dem Dharma zu unterrichten, fühlte der König Prasenajit ein solches Verlangen, den Herrn zu sehen, dass er dessen Bildnis aus gelbem Sandelholz machen liess und auf seinen leeren Thron setzte. Als der Herr, aus dem Paradiese zurückgekehrt, in den Vihâra kam, stand die Bildsäule sofort von dem Sessel auf, um ihm entgegenzugehen. Aber der Buddha sagte: „Kehre nach deinem Platze zurück; nach meinem Nirvâṇa wirst du als Modell für die Bilder dienen, welche die vier Schaaren von mir machen werden." Hiuen Thsang erzählt beinahe dasselbe, jedoch vom Könige Udayana. Dieser nämlich bat aus Verlangen, den Herrn zu sehen, den Maudgalyâyana, durch ein Wunder einen geschickten Künstler in den Himmel aufsteigen zu lassen, damit derselbe dort den Buddha befragen und sein Bildnis in Holz schneiden könne.**) So geschah. Als der Tathâgata, auf die Erde zurückgekehrt, sein Bildnis sah, welches von dem Sessel aufstand, sagte er mit freundlicher Stimme:

---

treffende Bemerkung des Kommentars zu Nyâya-Sûtra 1, 29. Dass die Buddhisten denselben Wahlspruch haben, stempelt sie zu Anhängern des Yoga.

*) *Travels* p 75.

**) *Mém.* I p 284. Eine chinesische Encyklopädie sagt, dass das Bild von Gold war.

„Bist du müde, die Menschen zu erleuchten? Fahre fort, dein Licht zu verbreiten und leite die fernste Nachwelt". Die tibetanische Lebensbeschreibung stimmt in der Hauptsache hiermit überein. Die Worte, auf die es dort ankommt, lauten: „Der König von Vârâṇasî aber, Udayana, der Bhagavant sehr im Andenken hatte, lässt aus Goçîrshacandana sein Bildnis anfertigen und erweist diesem Verehrung".*) Die Ceilonesen wissen, dass während Lebzeiten des Gautama sein Bildnis von dem Könige von Kosala**), also von Prasenajit, angefertigt worden ist. Hiuen Thsang berichtet, dass König Prasenajit auf die Mitteilung hin, dass Udayana ein Bild des Buddha aus gelbem Sandelholz hatte machen lassen, ebenfalls ein Bild von demselben Material anfertigen liess, und zwar bei derselben Gelegenheit.***) Dies erinnert an einen Bericht der chinesischen Encyklopädie, derzufolge der König von Persien ein Standbild (161) des Buddha aus Gold machen liess, als er vernommen hatte, dass Udayana ein solches Bild besass.†)

Was die Buddhisten von dem Buddha sagen, er-

*) Schiefner, *Tibetanische Lebensbeschreibung* p 273. An einer anderen Stelle in demselben Werke p 235 wird Udayana König von Kauçâmbî genannt.

**) Hardy *E. M.* p 199.

***) *Mém.* p 296.

†) Die Erklärung dieser Fabel ist ungewiss. Vermutlich wird in verhüllter Weise damit zu verstehen gegeben, dass Mithra und Buddha beide die goldene Sonne sind und auf dasselbe hinauslaufen. Ein sitzendes Buddhabild, das aus dem Trümmerhaufen eines Tempels bei Kabul ausgegraben wurde, zeigt Flammen, die von den Schultern aufsteigen: *Journ. As. Soc. Bengal* III, Tafel XXVI; Prinsep (ebend. p 455) bemerkt dazu: The lambent flame on the shoulders is a peculiarity not observed in any image or drawing of Buddha that I have seen. It seems to denote a Mithraic tinge in the local faith. The solar disc or glory behind the figure is a common appendage to sacred persons in every creed.

zählen die Jaina's von dem Jina, der auch unter dem Namen Vardhamâna und dem Titel Mahâvira bekannt ist. Als der Jina auf Erden verweilte, herrschte König Udayana in dem Lande Sindhu-Sauvira; er nahm die Lehre des Mahâvira an und liess ein Bild von ihm aus gelbem Sandelholz machen. Um den Besitz dieses Bildes wurde ein grosser Krieg zwischen Udayana und dem aus der Geschichte des Jivaka wohlbekannten Königs Pradyota geführt.*)

Bei den Ausgrabungen zu Mathurâ sind verschiedene Bilder sowohl von dem Jina Vardhamâna als auch von dem Buddha zu Tage gefördert worden, welche mit einer genau datirten Unterschrift versehen sind.**) Leider ist man noch immer hinsichtlich des Anfanges der darauf gebrauchten Aera im Zweifel; indessen ist es so gut als sicher, dass diese Altertümer nicht höher als in das erste Jahrhundert n. Chr. hinaufgehen und einige in das zweite Jahrhundert fallen. Da nicht anzunehmen ist, dass die zu Mathurâ entdeckten Bilder die allerältesten sind, so darf man getrost annehmen, dass schon geraume Zeit vor dem Anfange unserer Zeitrechnung Buddhabilder verehrt wurden. Ja man kann sogar weiter gehen und behaupten, dass das Modell der Buddhabilder, wenigstens der stehenden, schon lange vor der Stiftung des Ordens in Indien bestand. Nämlich bei der Aufbauung des vedischen Altares aus Ziegelsteinen, wovon oben die Rede war, musste bei der Legung der ersten Lage der (162) Priester im Namen des Opfernden folgendes thun.***) Mit dem Antlitz nach der Himmelsgegend gewandt, in der die Sonne aufgeht, legt

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 47.

**) Cunningham *Archaeol. Survey* III p 30—37. Die Jina-Bilder sind bei weitem die zahlreichsten.

***) Weber, *Ind. Studien* XIII p 248 und die dort genannten Quellen.

er einen Grasbüschel*) in die Mitte eines Lotusblattes, darauf die zuvor am Halse getragene Goldplatte und darauf wieder einen aufrecht stehenden „Mann aus Gold" mit dem Antlitz nach Osten**), indem er den Hymnus an den Purusha oder den an den „Glanzreichen" singt. Darauf bleibt der Priester einen Augenblick stehen, während der Darbringer des Opfers dem Bilde seine Ehrfurcht in drei Sprüchen zur Beschwörung der Schlangen erweist.

Der „goldene Mann" wird ausdrücklich erklärt als das Sinnbild des Prajâpati, des Agni und des Darbringers des Opfers***), d. h. der drei Offenbarungsformen des ewigen und seinem Wesen nach einheitlichen Lichtes. Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, ist Brahma, der Schöpfer, und repräsentirt als solcher die Vergangenheit; die Buddhisten nennen ihn Buddha. Agni, im engeren Sinne das irdische und atmosphärische Feuer, repräsentirt das Zeitliche, was unter dem Monde ist, die Welt der Erscheinungen, das Gegenwärtige; die Buddhisten nennen die Welt der Erscheinungen Dharma. Der Darbringer des Opfers ist der Mensch selbst, dessen wahres Wesen nach dem altindischen Begriffe in dem inneren Lichte, dem Unsterblichen in ihm, besteht. An Stelle des Unsterblichen sind bei den Buddhisten und in anderen Sekten die Unsterblichen, die versammelten Abgestorbenen getreten. Ob die Vereinigung aller Toten unsterblich, *amrita*, genannt wurde, weil sie nicht mehr sterben konnten, da der Tod ewig und

---

*) Aus diesem Priester ist der Mann entstanden, welcher dem Gautama, als dieser vorwärts schritt, um den Thron der Erkenntnis zu besteigen, acht Hände voll Gras gab. 1. Band p 81. Vgl. Lalitav. p 357.

**) Auch der Bodhisattva stand mit dem Antlitz nach Osten. 1. Band p 82. Auch ist er, der Grosse Mann (Mahâpurusha), bekanntlich goldfarbig.

***) Weber, *Ind. Streifen* I p 60 fg.

unsterblich ist, oder weil sie eines ewigen Lebens teilhaftig wurden, thut nichts zur Sache; in beiden Fällen konnte man den Sangha, die Versammelten, als das rein Geistige betrachten. Das Bild des Mannes ist von Gold, weil „Prajâpati von Gold" ist.*) Er ist es in der ältesten naturalistischen Auffassung als Sonne. Natürlich (163) muss also der Buddha auch goldfarben sein; wir wissen, dass er sich durch eine schöne Goldfarbe auszeichnete, ausser als er um den kürzesten Tag erschöpft durch Fasten am Ende seiner Bahn niedersank; damals war die Farbe ganz blass geworden. Daher denn war das erste Standbild des Buddha von Gold, und ist es sehr natürlich, dass in Nachahmung desselben noch die meisten Buddhabilder von Gold oder vergoldet, oder wenigstens von gelber Farbe sind. Doch ausser dem sichtbaren Brahma giebt es auch einen unsichtbaren in dem Menschen, den *Λόγος*. Einer der Namen ist Buddha, der Bewusste, oder Muni, der Seher, der Denker; oder wenn man will, ist Buddha die personificirte *buddhi*, Bewusstsein, Verstand, Geist. Wenn man diesem unsichtbaren Brahma oder Buddha goldene Farbe zuschreibt, dann ist es entweder, um symbolisch die Einheit im Wesen, welche zwischen dem äusseren und dem inneren Lichte, zwischen den zwei Schöpfern aller Dinge besteht, anzudeuten, oder weil, wie das Çatapatha-Brâhmaṇa sich ausdrückt, der „Lebensgeist golden" ist.

Das Resultat, wozu vorstehende Betrachtungen uns führen, ist dies, dass die ersten Çâkya-Söhne, insofern sie Yogin's, Philosophen, waren, als höchsten Gegenstand einer geistigen Verehrung den unsichtbaren Buddha verehrten, nach ihrer Ausdrucksweise den Tathâgata, der das Nirvâṇa erlangt hat; dass sie gleichwohl zur Erweckung von Frömmigkeit die Versinnbildlichung einer Idee oder eines Ideals nicht

*) Çatapatha-Brâhmaṇa 10, 1, 4, 9; vgl. 10, 1, 3.

durchweg von der Hand wiesen, mit anderen Worten, dass sie genau dasselbe thaten, was alle indischen Philosophen seit mindestens 2500 Jahren gethan haben. Deshalb ist das Fehlen von Abbildungen des Herrn zu Bharhut und anderswo kein genügender Beweis dafür, dass alle Buddhisten in der älteren Zeit keine Abbildung des Meisters duldeten. So viel ist gewiss, dass die Buddhabilder aufs engste mit der Verehrung des Brahma oder des Purusha zusammenhängen; und ferner, dass das Fehlen von Abbildungen des Meisters gerade auf den ältesten Monumenten unerklärlich wäre, wenn die Eingeweihten den Buddha für einen bestimmten Menschen gehalten hätten. Warum hätte man denselben nicht abbilden sollen so gut wie Ajātaçatru und Prasenajit und eine Anzahl von Göttern und Göttinnen? An der nötigen Einbildungskraft fehlte es den Bildhauern nicht, denn man findet zu Bharhut den Bodhisattva in dem Augenblicke, wo er in (164) die Seite seiner Mutter eindringt, in der Form eines Elephanten, wie sich gehört, dargestellt.*)

Eine kurze, aber klassische Beschreibung, wie ein Buddhabild nach den Regeln der Kunst gemacht werden muss, findet sich in einem heidnischen Schriftsteller des sechsten Jahrhunderts.**) Er sagt: „Der

---

*) *S. of Bh.*, Tafel XXVIII, wo die Aufschrift übersetzt lautet: „Des Herrn Empfängnis", etwas anders als Cunningham's „dream". Eigentümlich kritisch ist die Bemerkung des Rev. Beal in *Travels* p 85: „The fable relates that Bodhisattva descended from the Tusita heaven, in the shape of a white elephant, surrounded by light like the sun, and entered the left side of his mother. But in the text he is described as descending seated on an elephant, which account seems far more natural." Es ist in der That äusserst natürlich, dass ein Wesen, das noch empfangen werden soll, auf einem Elephanten reitet und so in den Schooss seiner Mutter eindringt, nichts natürlicher und historischer als solch ein Ritt.

**) Varāha-Mihira *Bṛihat-Saṃhitā* 58, 44. Vgl. Hemādri, *Caturvarga-Cintāmaṇi* II, 1, 119; 1037.

Buddha soll auf einem Lotusthrone sitzen, als wäre er der Vater der Welt (Brahma); seine Hände und Füsse müssen mit Lotussen markirt sein, er muss sehr kurze Haare haben und ein ruhiges Antlitz.“ Zu bemerken ist, dass eines der ältesten bis jetzt ausgegrabenen Buddhabilder*) die Unterschrift hat: „Bild des Herrn, des Grossvaters“ (*Bhagavato Pitâmahasya*). Sähe man nicht dem Bilde selbst an und aus einem beigefügten frommen Ausspruch, nämlich „Zur Erlösung vom Leiden“, dass der Buddha gemeint ist, dann würde jeder glauben, dass die Aufschrift Brahma, den Vater der Geschöpfe, beträfe, weil die gewöhnlichste Benennung des Schöpfers eben Pitâmaha ist. Auch muss es jedem auffallen, dass der Buddha mit Brahma den Lotussitz, oder, wie einige es nennen, Lotuskissen gemein hat.**) Der Lotussitz heisst Padmâsana, welches Wort jedoch bei den Yogin's eine besondere Art des Sitzens bedeutet. Darum wird von dem Meister der Yogin's, Çiva, gesagt, dass er Padmâsana ist, ebenso wie Brahma und die Sonne, die dasselbe Epitheton haben. Ein anderer Name Vâjrâsana, d. h. diamantner oder stählerner Thron***), kam dem Sitze zu, welchen der höchste Weise zu Gayâ einnahm.

(165) Als die gewöhnlichen Merkmale der sitzenden Buddhabilder kann man folgende angeben. Das Haupt ist von einem Strahlenkranze oder Glorie umgeben, das Haar ist sehr kurz, nach rechts gelockt; meistens sind acht Reihen von Locken zu sehen, von denen die drei obersten wie eine Flechte auf den übrigen ruhen. Zur Krönung des Kopfschmuckes

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III, Tafel XVIII.

**) Oben haben wir gesehen, dass das goldene Menschenbild über einer auf ein Lotusblatt gelegten Goldplatte sich erhebt.

***) Zugleich Blitzstrahl; eine Erklärung dieses Namens hat Senart *Essai* p 425 versucht.

dient ein Turban, Kapuze, oder nach einigen ein hoch hervorragender Schädelknochen, der *ushṇîsha.**) Zwischen den Augenbrauen, eben oberhalb der Nasenwurzel, befindet sich die *ûrṇâ*, die bald wie ein Schminkpflästerchen, bald wie ein von einigen Härchen gebildetes Kreischen erscheint. Die Augen sind gewöhnlich niedergeschlagen, meistens kaum halb geöffnet, wie von jemand, der in *samâdhi* versunken ist. Der ganze Gesichtsausdruck ist ruhig und sanftmütig, wie der des Mönches, dessen Erscheinung den Prinzen Siddhârtha auf den Gedanken brachte, Geistlicher zu werden. Die Ohren sind stark nach unten gezogen. Das weite Gewand ist über die linke Schulter geworfen, so dass es den rechten Arm und den rechten Oberkörper bloss lässt. Es bedeckt ferner den Körper bis an die Knöchel, wo es in Zipfeln nach unten fällt.

Der Tathâgata wird nicht selten stehend abgebildet, besonders wenn man ihn als Lehrer darstellen will. Das merkwürdigste Bild dieser Art war seiner Zeit zu Peshawer zu sehen, dicht bei einem von Kanishka gebauten grossen Stûpa. Es war aus weissem Marmor verfertigt und 18 Fuss hoch, also lebensgross, denn Gautama hatte diese Länge. Nach Norden zu**) gab es ein blendendes Licht (166) von sich; das wunderbarste war übrigens, dass es Nachts seinen

*) Der letzten Auffassung war man u. a. zu Hidda, wo der wunderthätige Schädelknochen gezeigt wurde.

**) Im Sanskrit würde man den Ausdruck *uttarâbhimukha* oder ein Synonymum gebrauchen, ein Ausdruck, der eben so doppelsinnig ist, wie unser: nach Norden zu. Man versteht ja darunter nicht nur „nach Norden gewandt“, sondern auch „mehr nordwärts“. Als der Meister den Mittelweg als Text wählte, musste er nach der Ordnung der Dinge auf die eine oder andere Weise in der Mitte gestanden haben. Bei der täglichen Umdrehung seines Rades steht er in solchen Breiten, die hier allein in Betracht kommen können, mittags im Süden und sieht also nach Norden. Bei der jährlichen Umdrehung steht er am längsten Tage am meisten nach Norden zu.

Platz verliess und von links nach rechts um den grossen Stûpa wandelte.

Nicht lange vor dem Besuche Hiuen Thsang's in Peshawer hatte eine Räuberbande versucht, einzudringen, doch siehe, da trat das Bild hervor, so dass die Diebe erschreckt die Flucht ergriffen, während der Buddha zurückkehrte, um seinen gewohnten Platz einzunehmen.*) Ein anderes Standbild aus Messing, das auch genau von Lebensgrösse war, schmückte den Vihâra des Gazellenparkes bei Benares; es stellte den Tathâgata vor, wie er das Rad des Gesetzes drehte.**) Erwähnenswert wegen ihrer Grössenverhältnisse waren zwei Standbilder zu Bamian, das eine von Stein, doch goldfarben, also vermutlich vergoldet, mass 150 Fuss, das andere, 100 Fuss hoch, war aus Messing gegossen.

Es giebt auch Bilder, welche den Tathâgata in liegender Haltung, mit dem Haupte nach Norden gerichtet, darstellen, in dem Augenblicke, als er in das Nirvâṇa einging.***) Zu Bamian war ein solches Bild, das die riesige Länge von 1000 Fuss besass; ganz nach der Natur, denn die untergehende Sonne sendet ihre Strahlen horizontal über die Erde und sind die Schatten sehr lang.†) Zu Kuçinagara, dem Orte, wo das denkwürdige Ereignis stattfand, befand sich gleichfalls ein solches Bild, wie Hiuen Thsang

---

*) Es ist durchaus nicht wunderbar, sondern etwas ganz Alltägliches, dass die Sonne den grossen Dhâtugarbha, dessen Spitze durch den Meru gebildet wird, umkreist. Auch liegt keineswegs etwas Aussergewöhnliches darin, dass die aufgehende Sonne die Diebe verjagte. *Voy. des Pèl. B.* II p 111.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 355.

***) Von Westen wendet sich die Sonne nach Norden, um zeitweise zu verschwinden, ausgenommen natürlich unter hohen Breitengraden, die hier nicht in Betracht kommen.

†) *Voy. des Pèl. B.* II p 38.

bezeugt.*) Sein älterer Landsmann erwähnt dasselbe nicht, obschon er den heiligen Ort besucht hat. Auch sah er dort an jener Stelle nicht mehr als zwei Sâlbäume, wie man zu erwarten hat, während ein paar Jahrhunderte später vier gezeigt wurden.**) Zu Sankissa, dem alten Sânkâçya, hat man vor einigen Jahren ein Stück einer Bildhauerarbeit (167) ausgegraben, in der man eine Darstellung des Nirvâṇa erkannt hat; der Tathâgata liegt auf der rechten Seite, mit der rechten Hand unter dem Haupte.***)

Bei demselben Sânkâçya, wo der Herr nach einem dreimonatlichen Aufenthalte bei den Göttern in der Halle Sudharmâ in drei Reihen wieder auf die Erde niederstieg, sah man in den Tagen der chinesischen Pilger einen stehenden Buddha aus Stein und zu beiden Seiten Brahma und Indra, den ersten mit einem weissen Fliegenwedel, den anderen mit einem Sonnenschirme in der Hand.†) Die ursprünglichen Stufen, die von Viçvakarman, dem Künstler der Götter, gemacht waren, bestanden im siebenten Jahrhundert nach Chr. nicht mehr, und darum hatten verschiedene Fürsten, die es verdross, die Stufen nicht mehr zu sehen, auf den Fundamenten der alten neue bauen lassen, entsprechend den ursprünglichen, nur dass sie nicht mehr als 70 Fuss hoch waren. Schon in den Tagen Açoka's, wie Fa Hian versichert, waren die Stufen verschwunden, mit Ausnahme von sieben Tritten. Da Açoka zu wissen wünschte, wie tief die Absätze in die Erde hineingingen, liess er Arbeiter nachgraben und den Boden untersuchen. Diese gruben so tief, bis sie auf eine Quelle gelben Wassers stiessen, ohne

---

*) *Mém*, I p 334.

**) *Travels* p 94.

***) Cunningham *Archaeol. Survey* XII p 28.

†) *Travels* p 64—67; *Voy. des Pél. B.* II p 238. Ueber die zu Sânkâçya ausgegrabenen Altertümer siehe den Bericht in Cunningham *Archaeol. Survey* XI, p 22.

dass sie auf den Grund kamen, was wohl geeignet war, den Glauben des Königs zu befestigen. Er liess an jener Stelle einen Tempel bauen und in der Mitte desselben das bekannte Standbild des Buddha das 16 Fuss hoch war, und bei dem Tempel eine 70 Fuss hohe, mit einem liegenden Löwen gekrönte steinerne Säule errichten. Von diesem steinernen Löwen wird eine interessante Specialität erzählt. Einst, als die Çâkya-Söhne mit den Ketzern wegen des Rechtes, dort zu wohnen, einen Streit hatten, kam man beiderseits überein, die Entscheidung von einem Wunder abhängen zu lassen. Kaum war diese Absprache getroffen, so liess der Löwe oben auf der (168) Säule ein fürchterliches Gebrüll erschallen, infolge dessen natürlich die Ketzer von ihrer Forderung Abstand nahmen.*)

Man würde irren, wenn man aus dieser Legende schliessen wollte, dass die Buddhisten nur ihren eigenen Heiligtümern wunderthuende Kraft zuschrieben. Zu Pushkalâvatî war ein heidnischer Tempel, von dem Hiuen Thsang ausdrücklich sagt, dass sich dort alle Tage Wunder ereigneten.**) Dass die Bilder der Rechtgläubigen Wunder thaten und noch thun, ist etwas so Selbstredendes, dass wir nicht länger dabei zu verweilen brauchen. Auch wollen wir nicht untersuchen, inwiefern die wunderthätige Kraft der Bilder, Tempel und Dagob's durch künstliche Mittel gehoben wurde; für Leute von dem Schlage der chinesischen Pilger brauchte man in keinem Falle zu solchen Mitteln seine Zuflucht zu nehmen; die sahen doch

*) General Cunningham hat bei seinen Ausgrabungen zu Sankissa eine Säule mit einem Elefantenkapitell entdeckt und schliesst aus diesem Funde, dass Fa Hian einen Elefanten für einen Löwen angesehen hat. *Archaeolog. Survey* I p 278; XI p 22. Schade, dass auch Hiuen Thsang einen Löwen auf der Säule gesehen hat.

**) *Mém.* I p 119.

alles, was man sie sehen lassen wollte. Indessen fehlte es den Indern nicht an der nötigen Gewandtheit in Gaukeleien, noch an diplomatischem Talente. Ein Beispiel dafür, wie sie beides harmonisch zu verbinden wussten, giebt die Beschreibung eines von Hiuen Thsang geschilderten, 16 Fuss hohen Buddhabildes bei Peshawer. Das Kunstwerk war so ausgeführt, dass man oberhalb der Brust deutlich zwei Körper sah, welche sich unten vereinigten, um nur einen Körper zu bilden. In der That kann man zwischen den beiden Hälften des Tages und zwischen dem alten und neuen Jahre eine Grenzlinie ziehen, obschon beide im Grunde zusammenfliessen. Die Geschichte, wie sie in den alten Beschreibungen des Landes vorkam, war folgende. Im Anfange war ein gewisser Mensch, der durch Handarbeit seine täglichen Bedürfnisse befriedigen musste. Als er durch emsigen Fleiss ein Goldstück verdient hatte, bekam er Lust, ein Bildnis des Buddha anfertigen zu lassen, und wandte sich zu dem Ende an einen Maler, dem er aber im Voraus erklärte, dass er wegen seiner (169) Armut nicht mehr als ein Goldstück bezahlen könnte. Der Maler, der den guten Willen des Mannes schätzte, gelobte, für den Preis die Arbeit zu liefern. Nun gab es einen anderen armen Mann, der mit derselben Bitte zu dem Maler kam und von ihm dieselbe Zusage erhielt. Als das Bildnis fertig war und die beiden Handwerker an demselben Tage kamen, um es zu besichtigen, zeigte der Künstler das Porträt und sagte: „Sehet da! das Bild, das ihr bei mir bestellt habt". Die armen Leute sahen einander etwas verlegen an, worauf der Maler, der wohl erriet, was in ihnen vorging, sagte: „Was steht ihr da so nachdenklich? Für das Geld, das ich von euch empfangen habe, seid ihr nicht zu kurz gekommen, und zum Beweise dafür wird das Bild eine wunderbare Veränderung erleiden." Die Worte waren noch nicht über

seine Lippen, als das Bild sich in zwei Körper teilte, die sich gegenseitig bestrahlten. Das frohe Entzücken, von dem die beiden armen Tagelöhner ergriffen wurden, lässt sich eher fühlen als beschreiben.

In unmittelbarer Nähe dieses Kunstwerkes standen zwei Bilder, das eine vier, das andere sechs Fuss hoch, welche den Buddha in seiner Stellung mit untergeschlagenen Beinen unter dem Baume der Erkenntnis darstellten, und die nach der Versicherung Hiuen Thsang's sprechend ähnlich waren.*) Wenn der Fürst des Tages die Figuren mit seinen Strahlen bescheint, geben sie einen die Augen blendenden Goldglanz von sich; doch wenn der Schatten sich gradweise verändert, nehmen die Adern des Steines eine blaurote Farbe an. Alte Leute wussten noch zu erzählen, dass sich 100 Jahre vor der Schöpfung in den Spalten und Rissen der Steine goldfarbene Ameisen aufhielten, deren Grösse zwischen einem Zoll und der eines Getreidekornes schwankte. In den Gängen, die sie in dem Steine aushöhlten, liessen sie Körner von Goldsand zurück und brachten so die beiden Buddhabilder zustande, welche der Pilger mit eigenen Augen gesehen hat.

Zuweilen wird der Buddha mit zwei Begleitern neben sich dargestellt, bald sind es Brahma und Indra, bald wieder die beiden Hauptschüler (170) Çâriputra und Maudgalyâyana, zuweilen auch der Dharma und der Sangha. Dann und wann findet sich die Erwähnung einer Gruppe von vier Standbildern, Çâkya und die drei vorausgehenden Buddha's vorstellend; selbst von allen sieben.**)

Unter den Heiligen, deren Bildnisse sowohl in der südlichen als in der nördlichen Kirche nächst denen des grossen Meisters am höchsten geehrt wurden,

*) *Mém.* I p 109.
**) *Voy. des Pèl. B.* I p 84, 133, 205.

kommt dem Bodhisattva Maitreya, dem zukünftigen Heilande, eine hervorragende Stelle zu. Besonders berühmt war das riesige vergoldete Holzbild, das beinahe 100 Fuss hoch sich in einem der Thäler von Dardistân, dem alten Reiche Udyâna erhob. Um das Porträt des Bodhisattva, der noch nicht auf Erden erschienen war*), zu erhalten, bewirkte der Arhat Madhyântika**) durch seine übermenschliche Macht, dass ein Bildner zum Himmel auffuhr, wo derselbe mit eigenen Augen Maitreya anschauen konnte. Nach drei derartigen Reisen nach dem Himmel der Tushita's gelang es dem Künstler, ein Bild zu liefern, an dessen Aehnlichkeit nichts fehlte. An Feiertagen pflegte es ein glänzendes Licht auszustrahlen, und die Fürsten aller umliegenden Ortschaften wetteiferten mit einander im Darbringen von Opfergaben: das war wenigstens im fünften Jahrhundert noch der Fall. Der Bodhisattva Maitreya verdient auch vollständig die weitgehendste Verehrung, denn obschon er, wie der morgige Tag, noch stets erscheinen wird und nie er-

*) In dem Saddharma-Puṇḍarîka, worin er eine nicht unbedeutende Rolle spielt, sitzt er in Gesellschaft des Çâkyamuni auf dem Gṛidhrakûṭa, wohin die Handlung des Stückes verlegt wird. Daraus darf man nicht schliessen, dass Maitreya sich auf der Erde aufhält, sondern nur, dass der echte Gṛidhrakûṭa nicht auf dieser Welt zu suchen ist, was nicht verhindert, dass man zu Benares die Stelle zeigte, wo Maitreya seiner Zeit eine Weissagung erhielt.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 149; Fa Hian *Travels* p 18 spricht nur von einem gewissen Arhat. Die Erzählung ist offenbar nur eine unbedeutende Abänderung der Geschichte von dem Buddhaporträt; siehe oben p 199. Wenn man nur einmal das Modell hat, so kann man nach Wunsch und rein mechanisch die Abdrücke vervielfältigen und mit geringen Abänderungen passend machen. Solch ein Abdruck ist die Legende, derzufolge der Arhat Devasena den ehrwürdigen Guṇaprabha in den Himmel der Tushita's aufsteigen liess, um dessen Wunsch, den Maitreya zu sehen, zu befriedigen. Er selbst, Devasena, pflegt wiederholentlich Ausflüge nach dem Himmel zu machen; *Voy. des Pèl. B.* II p 221.

schienen ist, wacht er doch über das Wohl der Kirche; er (171) beseelt gleichsam die Gläubigen mit Hoffnung auf die Zukunft und bewirkt dadurch, dass sie nicht in ihrem Eifer nachlassen.

Nach dem Maitreya standen bei den nördlichen Buddhisten die Bodhisattva's Avalokiteçvara und Mañjuçrî in hohem Ansehen. Wann auch immer ihre Verehrung zuerst aufgekommen sein mag, im dritten Jahrhundert hat bereits die Autorität der kanonischen Bücher ihr ihren Siegel aufgedrückt. In einiger Entfernung von Kapiça, auf einem hohen Bergpasse, erhob sich ein Standbild des Avalokiteçvara. Wenn jemand beim Anblick desselben das heisse Verlangen in sich verspürte, den mächtigen Bodhisattva zu sehen, kam derselbe aus seinem Bilde zum Vorschein. Dann zeigte er sich in seiner ganzen Majestät und sprach einige freundliche Worte zu dem Gläubigen.*) Andere, ebenso glänzende Bilder waren in dem alten Reiche Udyâna, in Kashmir, zu Kanauj, zu Gayâ.**) An der westlichen Grenze von Magadha in einer lieblichen Landschaft erhob sich kühn auf dem Gipfel eines Berges ein Kloster mit Namen Kapotasanghârâma, d. h. Taubenhof. Dort prangte von Sandelholz ein Standbild des Avalokiteçvara, des Bodhisattva, dessen Macht jedem die tiefste Verehrung abnötigt. Zu allen Zeiten sah man dort Schaaren von Menschen, die eine Woche lang, ja zuweilen zwei Wochen lang gefastet hatten, um dem mächtigen Heiligen ihre Wünsche kund zu thun. Diejenigen, welche von einem feurigen Glauben beseelt waren, sahen dann den Avalokiteçvara strahlend aus seiner Figur zum Vorschein kommen, um sie wohlwollend anzureden. Nicht wenigen war es selbst vergönnt, ihn in all seiner Majestät zu erblicken. Der Bodhisattva wurde auch

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 45.
**) *Voy. des Pèl. B.* I p 88, II p 141, 182, 249; I p 141.

als Orakel um Rat gefragt, u. a. von Hiuen Thsang, und zwar in folgender Weise. In einiger Entfernung, ausserhalb eines eisernen Gitters stehend, warf derjenige, welcher Bescheid über die Zukunft zu erlangen wünschte, Kränze nach dem Bilde, und es wurde als ein glückliches Vorzeichen betrachtet, wenn die Kränze auf den Händen und Armen hängen blieben.*) (172) Noch ein anderes Standbild befand sich in einem Kloster im Mahrattenlande.**) Gegenwärtig pflegt Avalokiteçvara mit zehn oder elf***) Gesichtern, die nach allen Richtungen gewandt, zu je drei kegelförmig über einander gestellt sind, abgebildet zu werden.†) Diese Vielheit von Gesichtern ist der bildnerische Ausdruck von Avalokiteçvara's Allseitigkeit; es ist sein Name Samantamukha, d. h. er, dessen Antlitz nach allen Seiten gewandt ist, in bildlicher Darstellung.††) Wenn auch der Name unleugbar alt ist, so folgt daraus doch nicht, dass man die Eigenschaft der Allseitigkeit in solch platter Weise ausdrücken musste, und man kann denn auch nichts Derartiges in den Beschreibungen

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 172.

**) *Voy. des Pèl. B.* III p 151.

***) Zehn ist die Zahl der Richtungen, nämlich der acht Himmelsgegenden mit Zenith und Nadir. Elf ist die Zahl der Rudra's. Dies charakterisirt den Bodhisattva als einen verkappten Rudra oder Çiva. Ob diese Auffassung des Avalokiteçvara die älteste ist, lässt sich bezweifeln; doch wie man dazu kam, ist leicht zu erklären. Einer der Namen des Çiva ist nämlich Dṛishṭiguru, d. h. Herr der Blicke (als Aether); *avalokita*, als neutrales Substantiv, bedeutet auch Blick, das Sehen, und *îçvara*, Herr, ist synonym mit *guru*, Meister, so dass beide Worte, was ihre etymologische Bedeutung betrifft, als vollständige Synonyme betrachtet wurden.

†) Koeppen, *Rel. des B.* II p 24. Etwas anders auf Pl. XXIV, *Arch. Surv. of W. India*, No. 9.

††) Der Name wird auch gegeben in Saddharma-Puṇḍarika, Kap. XXIV; vgl. Beal *Catena* p 384.

finden, welche der chinesische Pilger von den Standbildern giebt.

Mañjuçrî wird verschiedene Male von Hiuen Thsang mit der tiefsten Verehrung genannt, aber Standbilder von ihm werden nicht erwähnt; wohl dagegen die Reliquien des Heiligen, die zu Mathurâ in einem Dagob ruhten. Spätere Darstellungen des Mañjuçrî zeigen uns diesen Bodhisattva mit vier Händen, in denen er ein Buch, einen Rosenkranz etc. hält.*) Das javanische Standbild des Mañjuçrî, das von Âdityavarman errichtet und im Jahre 1265 Çaka (1343 n. Chr.) geweiht wurde, hat nur zwei Arme und ist von aller Unförmlichkeit frei.**)

Die fünf Dhyâni-Buddha's Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitâbha und Amoghasiddha, mit ihren Söhnen, den Bodhisattva's (173) Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi und Viçvapâṇi***), und ihre Gemahlinnen oder *târâ's*†), oder, wie die Hindu's sagen würden, ihre Çakti's, Kräfte, nämlich

---

*) Koeppen, *Rel. des B.* II p 22.

**) Das Bild steht jetzt im Museum zu Berlin.

***) Band I p 414.

†) *târâ* bedeutet Stern, Fixstern. Schon dieser Umstand deutet an, dass die Dhyâni-Buddha's Monde, d. h. Epochen des Mondes, z. B. die fünf Tithi's sind, denn *târâ* und *candra*, Mond, sind in der Vorstellung der Inder unzertrennlich verbunden. Diese fünf himmlischen Wesen sind in dem Makrokosmos Herren von fünf Epochen, in dem Mikrokosmos die fünf Indra's, d. h. die fünf *indriya's*, Sinnesorgane, die auch Gottheiten, *devatâ's*, genannt werden. Nach Aitareya Brâhmaṇa 8, 28 wären die fünf *devatâ's*, aus denen das *brahma* besteht: Blitz, Regen, Mond, Sonne und Feuer. Selbst wenn dem so wäre, würde die Erklärung doch nicht für die fünf Gottheiten des Brâhmaṇa als Mikrokosmos passen; denn die fünf *devatâ's* des letzteren können schwerlich etwas Anderes sein als die fünf Sinne, und offenbar ist a. a. O. das Leben des *brahma*, d. h. der Mikrokosmos gemeint. Der indische Ausdruck *çakti* weist noch deutlicher auf den allegorischen Charakter der Indra's hin, denn *çakti* bedeutet Kraft, ebenso wie in alter Zeit *indriya*.

Vajradhâtviçvari, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ oder Pâṇḍura und Târâ werden vor allem in Nepal, Tibet und der Mongolei verehrt. Die Bilder der ersten zeigen die gewöhnlichen Buddhatypen. Ihre Sitze, deren Basis von abwärts gebogenen Lotusblättern umsäumt werden, sind durch verschiedene Tiere, die einander den Rücken zuwenden, gekennzeichnet. Löwen, Elefanten, Pferde, Schwäne oder Haṃsa's und Garuḍa's sind der Reihe nach die Attribute von Vairocana, Akshobhya etc. Das Haupt ist von einem Strahlenkranze umgeben, welcher nur bei Amoghasiddha das Eigentümliche hat, dass er von Schlangen gekrönt und umwunden ist. Die Buddha's sind von einander durch die Haltung der Hände, sowie ihre Farbe unterschieden. Vairocana ist weiss, Akshobhya blau, Ratnasambhava goldgelb, Amitâbha rot, Amoghasiddha grün. Der zweite derselben wird in den Tempeln östlich gesetzt, der dritte südlich, der vierte westlich und der fünfte nördlich. Der erste muss also als im Mittelpunkt gedacht werden.*) Die Târâ's haben alle dieselbe Farbe wie die Buddha's, zu denen sie gehören; so auch ihre Söhne, die Bodhisattva's, welche stehend abgebildet werden.**)

(174) Die Verehrung der Dhyâni-Buddha's und ihrer Çakti's hat sich ohne Zweifel erst in späterer Zeit entwickelt; wohl zu verstehen in der uns bekannten Form. Zwei derselben, Amitâbha oder Amitâyu und Akshobhya kommen bereits in dem *Lotus* vor***), doch werden sie dort nicht Dhyâni-Buddha's genannt; bei den Japanesen nimmt Amitâbha einen sehr hohen

---

*) Hodgson *Ess.* p 30 40. *Transact. of Roy. As. Soc.* II, Pl. I. Wright *Hist. of Nep.* Pl. VI, wo Vairocana in die Mitte gestellt ist, vgl. Leeman's *Boro-B.* p 448. Bei den Mongolen ist Akshobhya der erste (Burnouf *Introd.* p 116), doch das ist er in gewissem Sinne auch bei den Nepalesen.

**) Wright a. a. O.

***) *Lotus* p 113 und 251.

Rang ein, gänzlich verschieden von den vier anderen. Unter den Bildwerken zu Boro-Budur hat man geglaubt alle vier zu erkennen und für diese Ansicht Gründe beigebracht, die Erwägung verdienen, obschon sie nicht alles erledigen.*) Jedenfalls wird das Resultat, vorausgesetzt, dass es über alle Zweifel erhaben ist, nichts Befremdendes haben; denn es ist zur Genüge bekannt, dass die Buddhisten auf Java zu der nördlichen Abteilung der Kirche gehörten. Zur Unterstützung der mitgeteilten Ansicht hätte man sich auch auf die Thatsache berufen können, dass ein Bild der Târâ des Ratnasambhava, der Göttin Mâmaki, auf Java gefunden worden ist.**)

Standbilder älterer Buddha's kommen in Nepal vor; zu Gayâ stand ein Bild des Kâçyapa Buddha.***)

Die Erzeugnisse der kirchlichen Malerei und Bildhauerkunst der Buddhisten sind unglaublich zahlreich und unaussprechlich monoton. Es grenzt an's Unglaubliche, wie viele Bilder und Zeichnungen zuweilen ein einziger Gläubiger zur Verherrlichung des Meisters und der Heiligen anfertigen liess. Hiuen Thsang liess kurz vor seinem Hinscheiden aufzeichnen, dass er während seines Lebens nicht weniger als hundert Millionen Bilder des Buddha hatte formen, 10 Millionen Abbildungen malen lassen und abgesehen von Tausenden von Bildnissen des Maitreya auf Seide gezeichnet. Einen solchen Eifer wird man nicht ganz mit Unrecht etwas übertrieben nennen können; aber zugleich muss man anerkennen, dass eine solche (175) Ausdauer unerklärlich wäre ohne wahre Liebe und Ver-

---

*) W. von Humboldt, *Kawisprache* I p 124; vgl. Leeman's *Boro-B.* p 450. Col. Yule vermutet, dass es die fünf Buddha's Krakucchanda, Konâgamana, Kâçyapa, Çâkya und Maitreya sind; *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 421 (New series).

**) Raffles *Hist. of Java*; auf der Tafel hinter Seite 54. Vgl. auch Friederich, Verh. Batav. Genootschap XXVI p 84.

***) *Voy. des Pèl. B.* II p 473.

ehrung des Meisters. Wo einmal Liebe und Verehrung ist, da wird Selbstverleugnung und Energie folgen, und von diesen hängt zuletzt doch das Wohl der Gesellschaft ab.

Ueber die ziemlich hohe Entwicklung der buddhistischen Kunst sind die Kenner einig. Im Formen, Schneiden, Meisseln und Giessen von Bildwerken haben es vor allen die tibetanischen, chinesischen und japanesischen Künstler weit gebracht. Sie besitzen nicht nur eine bewunderungswürdige Kunstfertigkeit, sondern auch ein Verständnis für die höheren Anforderungen der Kunst. Ausser einigen mehr oder weniger ungeheuerlichen Darstellungen, die weniger der Geschmacklosigkeit, als der Neigung zu symbolisiren, ihre Entstehung zu verdanken haben*), ist der Typus der Bilder rein menschlich, so dass die Buddha's in dieser Hinsicht den Vergleich mit den Mithra's und Apollo's aushalten können. Die Vermenschlichung der Figuren der Mythologie geht so weit, dass die Nâga's oder Schlangen als gewöhnliche Menschen dargestellt werden, die sich nur durch eine aus Schlangen bestehende Krone auszeichnen.

Die von den chinesischen Pilgern erwähnten Standbilder waren von Stein, Sandelholz, Messing oder anderen Metallen. Von goldenen Bildern wird häufig gesprochen; aber die grösseren derselben werden wohl nur vergoldet gewesen sein. Auch jetzt noch ist das Hauptbild in den Tempeln gewöhnlich von Holz, überzogen mit Messing oder Blattgold, oder von gegossenem Eisen oder Bronze und vergoldet. Wie uns überliefert wird, war der König von Kapiça besonders für silberne Standbilder eingenommen. Jedes Jahr

---

*) Solche Darstellung von vier- oder sechsarmigen Buddha's kommen vor zu Boro-Budur, T. CCLXXX und die zwei folgenden, sowie T. CCLIV. Auf den meisten dieser Basreliefs sieht man eine Darstellung des Buddha als Avatâra des Vishṇu, vgl. Leemans *Boro-B.* p 634.

liess dieser Fürst, dessen Frömmigkeit und Freigebigkeit von Hiuen Thsang ganz besonders gerühmt werden, ein silbernes Buddhabild von 18 Fuss Höhe machen.*) Kleinere Bilder aus Edelstein kommen häufig vor.

(176) Die Gebäude, in denen man das Bild des lebenden Buddha vor sich sieht, heissen Vihâra's, ebenso wie die Stationen, in denen er sich auf seinem Lebenswege aufhielt. Da man unter dieser Bezeichnung auch Klöster versteht, so ist dies mit der Erweiterung der Bedeutung, welche wir unserem Worte „Gotteshaus" geben, zu vergleichen. Es ist fraglich, ob man die Felsentempel, die zwar einen Dagob, aber kein Bild enthalten, mit Recht Vihâra's nennen kann. In jedem Falle sind es Tempel, oder, wenn man will, Kirchen.

Der grösste der Felsentempel Indiens, soweit sie buddhistischer Herkunft sind, ist der von Kârli, zwischen Bombay und Poona. Dieses Gebäude hat eine Form, die stark an die alten christlichen Kirchen erinnert. Es besteht aus einem grossen Mittelschiff und zwei Seitenschiffen und endet in einer runden Apsis, worin der Dagob steht. Die Grössenverhältnisse im Innern sind an Länge 126 Fuss, an Breite gut 45, von denen 25 auf das Mittelschiff fallen, so dass jedes der Seitenschiffe nicht mehr als zehn Fuss breit ist. Die Höhe schwankt zwischen 42 und 45 Fuss. Das Schiff ist von den Flügeln durch 15 Säulen an beiden Seiten getrennt; jede Säule hat einen hohen Sockel, einen achtseitigen Schaft und ein reichverziertes Kapitell, worauf zwei knieende Elefanten liegen mit zwei Figuren, sei es ein Mann und eine Frau, oder zwei Frauen auf dem Rücken. Die sieben Säulen hinter dem Dagob sind einfache achteckige Pfeiler ohne Sockel und Kapitelle, während die vier unter der Veranda bedeutend von den Seitensäulen abweichen.

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 41.

Das Gewölbe hat die Form eines halben Cylinders, und zwar so, dass die Höhe gleich der Länge der zwei Radien ist. An der Stelle, wo in christlichen Kirchen der Altar steht, befindet sich der Dagob, von dem oben eine Beschreibung gegeben worden ist. Gegenüber diesem Allerheiligsten ist der Haupteingang, woneben zwei Seiteneingänge, alle drei in einer Galerie, über der sich ein grosses Fenster in der Form eines Hufeisens befindet. Der Vorhof ist bedeutend breiter als das Hauptgebäude, da er 52 Fuss misst. Von vorn wird er durch zwei kühne Pfeiler ohne Sockel und Kapitell geschlossen, welche eine Felsmasse stützen. Ueber diesem Teile, der nach den Fachkundigen früher mit einer hölzernen Galerie geschmückt gewesen sein muss, erhebt sich (177) eine Reihe von vier Säulchen zwischen Pilastern; hierdurch fand das Licht Zugang zu dem grossen Fenster. Ausserhalb des Vorhofes steht eine mit vier Löwen gekrönte Säule mit zweiunddreissig Canneluren oder Kanten. Der Eindruck, den das Innere des Tempels macht, ist grossartig und feierlich. Das Licht fällt durch eine einzige Oeffnung gerade auf das Allerheiligste, während der Rest des Gebäudes in geheimnissvolles Halbdunkel gehüllt ist.*)

Von demselben Stile sind die fünf Felsentempel zu Ajanta, dem Orte, wo die schon früher erwähnten 24 Klöster sich befinden. Diese Tempel sind meistens zweimal so lang als breit; der grösste hat eine Länge von 92½ und eine Breite von 41½ Fuss. Die Einteilung des Raumes, die Stelle des Dagob und die Form des Ganzen stimmen mit demjenigen von Kârli überein; in den ältesten Tempeln haben die Säulen weder Sockel noch Kapitell. Auch zeichnen sich die älteren Gebäude dadurch aus, dass ihr Vordergiebel

*) Fergusson *History of E. and I. Architecture*; citirt in Hunter's *Gazetteer* V p 256.

mit Skulpturen geschmückt ist, während in den jüngeren die Wände, Säulen, Deckstücke und der Dagob mit Skulpturen bedeckt sind. Die Skulpturen, die namentlich aus Abbildungen des Buddha und anderer Heiligen, umringt von Schülern, bestehen, haben wenig Kunstwert. Dagegen wird die Malerei, die man vor allem in Klöstern antrifft, sehr gerühmt. Ausser gemalten Bildern von dem Buddha*) und seinen Schülern, kommen Gemälde von Strassen, festlichen Aufzügen, Feldschlachten, Hausinnern, Jagden, Tieren etc. vor.**)

Diese Tempel und Klöster von Ajanta, welche auch deshalb so merkwürdig sind, weil sie ein anschauliches Bild von der Entwicklung der buddhistisch-indischen Kunst von ungefähr 200 v. Chr. bis 600 n. Chr. geben, sind vermutlich dieselben, die Hiuen Thsang in seiner Beschreibung des Mahrattenlandes (178) erwähnt.***) An der östlichen Grenze des Reiches — so lautet der Hauptsache nach sein Bericht — dehnt sich ein Gebirge aus, dessen steile Felsen sich über einem dunklen Thale erheben. Dort stand früher ein Kloster, dessen Hallen in tief einspringende Felsschluchten gemacht, und dessen Türme und Kuppeln an die Höhlen angebaut waren. Es war von dem Arhat Âcâra gestiftet worden.

---

*) Zu Bharhut kommen noch keine Abbildungen des Buddha vor.

**) Burgess in Hunter's *Gazetteer* I p 91; vgl. Fergusson *Hist. of Ind. Architecture* p 122—159 ed. 1876 und dessen Artikel *On the Portrait of Chosru II. at Ajanta* im *Journ. Roy. As. Soc.* XI p 158 (New series) sowie Burgess *Archaeol. Survey of W. India* No. 9.

***) *Mém.* II p 151. Ob das Taubenkloster des Kâçyapabuddha, welches Fa Hian (*Travels* p 139) beschreibt, ohne es gesehen zu haben, verwirrten Nachrichten über Ajanta seine Entstehung zu verdanken hat, ist wegen des Mangels an brauchbaren Angaben schwer zu sagen; Rev. Beal a. a. O. vermutet, dass der Kailâsa-Tempel zu Ellora gemeint ist; doch das ist ein çivaïtisches Gebäude; eher würde man an die älteren Grotten zu Ellora zu denken haben.

Einigermassen befremdend ist, dass von diesem Kloster gesprochen wird, als ob es nicht mehr bestanden hätte, während gleich darauf von dem zugehörigen Vihâra eine lebendige Schilderung gegeben wird. „Dieser Vihâra", sagt der Pilgrim, „ist ungefähr 100 Fuss hoch. In seiner Mitte erhebt sich ein steinernes Standbild des Buddha von 70 Fuss. Ueber dem Bilde sieht man sieben steinerne Hüte, die, durch Zwischenräume von drei Fuss von einander geschieden, in der Luft schweben, ohne dass man etwas entdecken kann, woran sie befestigt sind. Nach den alten Ueberlieferungen des Landes werden sie durch die Glaubenskraft des Arhat gestützt."

Rings um den Tempel sah man auf den Wänden Skulpturen, Scenen aus den Jâtaka's, sowie Ereignisse, welche der Erhebung des Bodhisattva zum Range eines Arhat vorausgingen, und Wunder, welche auf das Nirvâṇa folgten, darstellend. Ausserhalb der Pforten des Klosters standen vier steinerne Elefanten, je einer in jeder Himmelsgegend. Nach den Beteuerungen der Einwohner jenes Landes liessen die Elefanten dann und wann ein fürchterliches Gebrüll erschallen, so dass die Erde davon erdröhnte. Von Gemälden wird nichts gesagt. Aus diesem Stillschweigen darf man nicht schliessen, dass die Fresko's einer späteren Zeit angehören.

Aehnliche Felsentempel wie zu Ajanta finden sich zu Bâgh in einer Höhe von 850 Fuss über dem Meeresspiegel. Von diesen Gebäuden, die aus dem fünften bis siebenten Jahrhundert n. Chr. herrühren sollen, haben vor allen (179) die Reste prächtiger Fresko's und die aus dem Felsen ausgehauenen Säulen die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt.*)

Nicht selten dienen auch die Stûpa's mit als Bilder-

*) Hunter *Gazetteer* I p 290 und die dort citirten Autoren.

tempel, sei es dass das Hauptbild in einem gewölbten Gemache oder Kapellchen unter dem Dagob*) angebracht ist, wie das in Hinterindien häufig der Fall ist, oder in Nischen, wie bei den Nepalesischen Stûpa's. Das Meruförmige Heiligtum zu Boro-Budur, dass sich in zwölf aufeinanderfolgenden Terrassen erhebt, nach Art der Treppenpyramiden von Abusir, Sakkara und Meidum in Aegypten, hat auf den fünf ersten Terrassen einige hundert nischenartige Gebäude, die mit Kuppeln gekrönt und von sitzenden Buddhabildern eingenommen sind. Solche Bilder befinden sich auch in den nächstfolgenden höheren Reihen von kuppel- oder glockenförmigen Gebäuden, die sich von den Kuppeln auf den niederen Terrassen vor allem dadurch unterscheiden, dass sie grösstenteils hohl und ihre Wände mit fensterartigen Oeffnungen durchsichtig bearbeitet sind. Die grosse mittelste Kuppel birgt einen unvollendeten, man kann sagen, embryonischen Buddha, so wie die grosse Mutter, die göttliche Mâyâ, die Magna Dea, den Bodhisattva in ihrem Schoosse; ein Umstand, der zu den verschiedensten Vermutungen Anlass gegeben hat.**)

---

5) Bäume der Erkenntnis, Thron der Weisheit, heilige Fussstapfen und Orte, das Rad, allegorische Figuren.

Zu den Caitya's gehört der heilige Baum, der in allen Mythologien einen so bedeutenden Platz einnimmt. Die Skulpturen zu Bharhut zeigen uns die Bäume der Erkenntnis, die Bodhi's von nicht weniger

*) Siehe den Durchschnitt der Thapinya-Pagode von Pagan *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 425 (New series).
**) Siehe Leemans *Boro-B.* p 456—459.

als sechs der sieben Mânushi-Buddha's*), und zwar von Kâçyapa, Konagamana, (180) Kakusandha, Vipaçyin, Viçvabhû und Çâkyamuni. Der Bodhi des letzten und berühmtesten dieser sieben ist, wie man weiss, der heilige Feigenbaum, der Pipal, der schon von alters her besonders heilig war. Es war, wie man aus dem Kaṭha Upanishad**) sehen kann, der ewige Weltbaum, von welchem alles Leben ausgeht.

Abbildungen des heiligen Feigenbaumes mit dem Throne der Weisheit an seinem Fusse kommen zu Bharhut mehrmals vor. Auf der ausgeführten Darstellung***) sieht man zwei Sonnenschirme über dem Baume angebracht und Fahnen zwischen den Zweigen. In den zwei oberen Ecken des Bildes schweben zwei geflügelte Figuren oder Engel mit Guirlanden oder Bandrollen in der Hand. Dicht unter jeder von beiden steht eine männliche Figur von bedeutend grösserer

---

*) Durch diese sogenannten menschlichen Buddha's wird auf versteckte Weise auf die sieben Manu's hingedeutet, da Manu u. a. „der Denkende" bedeutet und *buddha* „der Bewusste, der Weise", so können die beiden Worte als synonym betrachtet werden. Nun wird von Manu sowohl *mânusha* als *mânava* abgeleitet; hätte man von den sieben Mânava-Buddha's gesprochen, dann würde jeder das Rätsel zu schnell verstanden haben und dann wäre alle Feinheit davon gewesen. Unter diesen Manu's, alias Buddha's, den Repräsentanten eines neuen Zeitraumes, und Gesetzgebern, Verkündern des Dharma, ist nur ein Manu, alias Buddha, weltberühmt geworden. Nur seine Satzungen sind jetzt noch in Kraft.

**) *K. Up.* 6, 1. Dieselbe Idee ist noch weiter ausgeführt im Bhagavad-Gîtâ (Mahâbhârata 6, 39, 1) und in dem Commentar zum angegebenen Orte. Die Erläuterung des Scholiasten ist interessant, nicht weil er die Geschichte des Weltbaumes kennt, sondern weil er die Auffassung seiner eigenen Zeit wiedergiebt und man in dieser Auffassung die Erklärung der stufenweise übereinander gebauten Stockwerke des Dagob findet. In Hemâdri's *Caturvarga-Cintâmaṇi* I. 994 wird Janârdana (Vishṇu, der höchste Geist) durch den Pipal vorgestellt.

***) Cunningham *S. of Bh.* T. XXX.

Gestalt als die schwebenden Engel. Beide halten mit der rechten Hand etwas von der Gestalt eines abgebrochenen, einigermassen gekrümmten Zweiges in die Höhe, während sie Daumen und Zeigefinger der linken Hand als Zeichen der Verwunderung auf den Mund legen.*) Der Stamm des Baumes ist von einer Säulenreihe umgeben, die bestimmt war, einen Giebel mit hufeisenförmigen Nischen zu tragen, von welchen jede einen Sonnenschirm enthält. Auf dem Boden, am Fusse des Baumes, ist ein Thron, der Bodhimaṇḍa, vor welchem zwei Personen von gewöhnlicher Grösse auf den Knieen mit zusammengefaltenen, ausgestreckten Händen liegen. Links hinter der einen steht eine weibliche (181) Figur, und rechts hinter der andern ein Nâga-Fürst mit gekreuzten Armen. Der Nâga ist als solcher an einer Schlangenkrone auf seinem Haupte zu erkennen. Ferner steht rechts auf einer alleinstehenden Säule ein Elefant, welcher mit seinem ausgestreckten Rüssel eine Guirlande oder Bandrolle hält.

Es kommen zu Bharhut auch einfachere Darstellungen von Bodhi's vor**); die einfachsten sind diejenigen, bei welchen das umgebende Bauwerk fehlt. Dies ist stets der Fall bei den Bodhi's der älteren Buddha's.

Der Thron der Weisheit gleicht sehr einem viereckigen steinernen Altar. Die Deckplatte ist oben mit Figuren von Blumen, welche hier und da mit Zweigen abwechseln, geschmückt. Eins der Basreliefs***) zeigt vier hinter einander gestellte Throne,

*) Diese kolossalen Figuren sind offenbar zwei Meister, und zwar göttliche; denn sie stehen nicht auf der Erde. Dass sie den Grossen Brahma und Indra vorstellen sollen, kann man aus der Beschreibung des Mahâstûpa auf Ceilon (siehe oben p 192.) schliessen, wo diese zwei Götter zu beiden Seiten des Bodhi abgebildet waren.

**) Z. B. T. XXXI.

***) T. XXXI.

die etwas von einem Sopha haben. Sie stehen in einem, dem oben beschriebenen ähnlichen Gebände, dessen Giebel, so weit noch zu erkennen ist, mit drei glockenförmigen Nischen versehen ist. Dies sind die Throne der vier letzten Buddha's.*) Die obere Fläche dieser Throne ist auch mit Figuren von Blumen, Blättern und Zweigen geschmückt, während auf der aufrechten vorderen Seite Hände**) abgebildet sind. Auf einer anderen Darstellung des Buddhathrones sieht man ausser den Blumen und Zweigen zwei Hände, und auf der Vorderseite Figuren von Hamsa's, den Vögeln des Brahma.***) Das Gemälde stellt vor, wie Ajâtaçatru den Herrn verehrt.

Der ursprüngliche Thron des Gautama unter dem Pipal zu Gayâ, worauf nach Hiuen Thsang alle früheren Buddha's die vollendete Erkenntnis erlangt haben und alle zukünftigen sie erlangen werden, wird von dem chinesischen Pilgrim auch Vrajâsana genannt.†) Gegenwärtig (182) besteht das Heiligtum aus einer Reihe von Stufen rings um einen Pipal, der auf einer Erhöhung von 30 Fuss über dem ebenen Boden steht und, obschon jetzt absterbend, im Jahre 1811 n. Chr. noch üppig gedieh, und dessen Alter damals auf 100 Jahre geschätzt wurde.††) Ein Steckling des echten

---

*) Cunningham *S. of Bh.* p 112; vgl. *Voy. des Pil. B.* II p 106.

**) Die Worte für „Hand" bedeuten im Sanskrit auch „Strahl".

***) *S. of Bh.* Pl. XVI.

†) *Mém.* I p 458. Ein anderer Name ist Narasiṃhâsana, d. h. Sitz des Mannlöwen (Vishṇu), oder in euhemeristischer Auffassung „des Löwen unter den Männern"; Lalitavistara p 457. Ganz in der Nähe ist die noch jetzt Vishṇupada genannte Stelle, deren Benennung in engstem Zusammenhange mit Gayâ und dem Aufsteigen (Samârohana) steht; vgl. 1. Band p 307. Hiuen Thsang sagt ausdrücklich (*Vie* p 140), dass der Thron im Anfange des laufenden Zeitraumes, d. h. der Schöpfung gebaut war.

††) Beal *Travels* p 126. Schon im siebenten Jahrhundert

Bodhi zu Gayâ ist von Mahendra, dem Sohne Açoka's und Apostel Ceilon's nach Anurâdhapura gebracht worden, wo bei dem Kapitelhause von Lohaprâsâda noch jetzt ein Pipal Schatten verbreitet.*) Im allgemeinen kann man sagen, dass bei allen buddhistischen Klöstern und Tempeln ein Bodhi-Baum vorhanden ist, ausgenommen in denjenigen Ländern, wo das Klima sein Wachstum verhindert.

Weniger zahlreich vertreten als die Bäume der Erkenntnis sind zu Bharhut die heiligen Fussstapfen, obschon sie auch nicht gänzlich fehlen. In einem Bildwerke, welches den König Ajâtaçatru, dem Herrn seine Verehrung darbringend, vorstellt, sieht man vor einem altarförmigen Throne, worüber sich ein Sonnenschirm, als wäre es eine Wolkendecke, ausbreitet, zwei durch das Sonnenrad gekennzeichnete Fussspuren.

Die berühmteste von derartigen Fussspuren ist wohl diejenige auf dem Adams-Pic, die zu verschiedenen Malen beschrieben worden ist.**) Fa Hian berichtet, dass der Tathâgata bei einem seiner Besuche auf der Insel einen Fuss nördlich von Anurâdhapura setzte, und den anderen auf einen hohen Berggipfel, 15 Yojana's entfernt. Mit diesem letzteren Orte ist zweifelsohne der Adams-Pic gemeint, der im Mahâvansa Gipfel des Sumano genannt wird.***) Die heilige Fussspur, die jährlich von Pilgern verschiedener Sekten besucht wird, — denn die Çivaïten behaupten, dass

---

war der Bodhi-Baum durch hohe Mauern aus Ziegelsteinen geschützt; *Voy. des Pèl. B.* I p 139.

*) Herr Dickson M. A. nennt diesen Pipal den ältesten historischen Baum der Welt, aber der Bodhi von Gayâ ist doch noch älter. *Journ. Roy. As. Soc.* VIII p 62 (New series).

**) Siehe Burnouf *Lotus* p 622 und die dort citirten Schriften. Vgl. Hardy *Man. of Bh.* p 212.

***) *Travels* p 150; Mahâvansa 7. Auf Ceilon bezeichnet man die heilige Fussspur mit dem Sanskritworte *çrîpâda*, d. h. illustrer Fuss; Târanâtha 264 spricht von *çrîpâdukâ*.

es ein Fussstapfen Çiva's ist, und die Mohamedaner, dass Adam diesen Eindruck hinterlassen hat — ist gut (183) fünf Fuss lang und mehr als 2¹/₂ Fuss breit, also ziemlich in Proportion mit der Körperlänge Gautama's.

Obschon die Ceilonesen in diesem Fussstapfen ein Wahrzeichen dafür sehen, dass ihre Insel bestimmt ist, das Erbteil des Buddha zu sein, und dass seine Religion dort auch fernerhin blühen soll, sind sie nicht die einzigen, die sich des Besitzes solcher heiligen Spuren rühmen können. Auch in Hinterindien, wo der Dharma nicht minder geehrt wird als auf Ceilon, finden sie sich. In früheren Zeiten war dasselbe der Fall in Vorderindien. Im Reiche Udyâna, auf einem grossen Steine auf dem nördlichen Ufer des Suwat, sahen Fa Hian und Hiuen Thsang Fussspuren des Buddha, die die Eigentümlichkeit hatten, dass sie grösser oder kleiner zu sein schienen je nach der grösseren oder kleineren Frömmigkeit des Beschauers.*)

Nicht minder merkwürdig, auch von historischem Standpunkte aus, waren die zwei Fussabdrücke des Buddha, welche nicht weit von Pâṭaliputra zu sehen waren. Sie waren nicht länger als 1 Fuss 8 Zoll und 6 Zoll breit, allerdings etwas klein, wenn man in Betracht zieht, dass der Fuss auf dem Adams-Pic heutzutage noch viel grössere Dimensionen hat. Die Sohlen waren gekennzeichnet durch ein Rad mit tausend Speichen, und die Spitzen der Zehen durch Blumen mit dem Zeichen des Kreuzes, mit Fischfiguren etc. Diese Fussstapfen hinterliess der Tathâgata, als er, im Begriffe in das Nirvâṇa einzugehen, von Vaiçâlî aufgebrochen war und diese Stelle erreicht hatte. Damals war es, dass er, auf dem südlichen Ufer des Ganges auf einem grossen viereckigen Steine stehend, mit Rührung Ânanda ansah und sprach: „Es ist das

*) *Travels* p 27; *Voy. des Pèl*, *B.* I p 86.

letzte Mal, dass ich den Diamantenthron und Râjagṛiha erblicke.“ *)

Die grösste, wenn auch nicht berühmteste Fussspur war diejenige, die (184) Hiuen Thsang im Gazellenparke bei Benares sah. Dort wurde dem Reisenden eine Stelle gezeigt, wo die vier letzten Buddha's ihre Fussspur zurückgelassen hatten. Die Länge des Fusseindruckes betrug 500 Fuss und die Tiefe sieben. Ueber dieser Stelle hatte man die Standbilder dieser vier Buddha's in fortschreitender Haltung errichtet. Dergleichen Fussspuren gab es auch zu Tâmralipti.**) Von derselben Art sind die Fusstapfen des Königs Pûrṇavarman zu Tjampea, Djambu und Bekasih auf Java, worunter ein Eindruck die Form eines Elefantenfusses hat. Sie sind vishnuitischen Ursprunges und Pûrṇavarman wird denn auch mit Vishṇu, dem Schreiter *κατ' ἐξοχήν*, verglichen, so dass er wohl nichts anderes sein kann als eine Erscheinungsform des lieblichen Gottes des Tages.

Bei den Nepalesen heissen Abbildungen der Füsse des Buddha und Mañjuçrî *pâdukâ*, welches Wort sonst „Schuh, Sandale“ bedeutet.***) Man sieht auf diesen Abbildungen die zwei Füsse von der oberen Seite, nahe bei einander gesetzt, mitten in einem Kreise, der von acht Blumenblättern eingefasst ist. Die Füsse des Buddha sind durch einige baumartige Figuren

---

*) *Voy. des Pél. B.* I p 138. Um die Ungereimtheit dieser Erzählung zu begreifen, braucht man sich nur die Lage von Vaiçâlî, Pâṭaliputra und Kuçinagara zu vergegenwärtigen. In der officiellen Legende (siehe 1. Band p 256) ist die Reiseroute denn auch viel natürlicher.

**) *Voy. des Pél. B.* I 133, 183. In II p 358 wird nur von einem Standbilde gesprochen.

***) Beachtenswert ist, dass in einigen Sprachen des indischen Archipel *çrîpâdukâ* in dem Sinne von Sanskrit çrîpâda gebraucht wird. Die *pâdukâ's* Râma', welche sein Bruder als Stellvertreter seines Bruders ansah, sind bekannt. Vgl. letzte Note auf der vorletzten Seite.

gekennzeichnet, die von Mañjuçrî, jeder durch ein halbgeschlossenes Auge, welches an einen Halbmond erinnert.*)

Eigentlich findet man überall Spuren der (früheren) Anwesenheit des Herrn, aber die Ueberlieferung hat nicht gleichmässig die Erinnerung an die Stellen, wo er und die früheren Buddha's gestanden, gesessen, geruht und gewandelt haben, bewahrt. Auch sind nicht alle Stellen gleich bedeutend. Der Tathâgata hat selbst kurz vor seinem Erlöschen dem Ânanda erklärt, dass es vier Orte giebt, welche der Gläubige mit heiliger (185) Ehrfurcht betrachten muss: erstens den Ort, wo der Tathâgata geboren ist; zweitens, wo er die vollkommene Erkenntnis erlangt hat; drittens, wo er das unvergleichliche Rad des Gesetzes in Bewegung gesetzt hat; viertens, wo er definitiv erloschen ist. Und, fügte er hinzu, ein jeder, ob Geistlicher oder Laie, welcher nach diesen Orten wallfahrtet und in ruhigem Glauben diese Welt verlässt, wird in den Himmel kommen.**)

Die vier gemeinten Wallfahrtsorte sind bekanntlich Kapilavastu, Gayâ, der Gazellenpark bei Benares und Kuçinagara. Zufälligerweise sind dies auch für die Hindu's äusserst heilige Orte, sofern man für Kapilavastu Kapilasthâna, sonst Hardwar genannt, in der Nähe des alten Brahmapura, und Mâyâpura, der Stadt der Mâyâ, liest.***) Ferner setze man Kuçasthalî für das beinahe synonyme Kuçanagara oder Kuçinagara, ein Name des mythischen Dvârakâ, das

---

*) Wright *Hist. of Nepal* T. VII. Ob man Mañjuçrî mit Râmacandra identificiren darf, lässt sich jetzt noch nicht entscheiden; in jedem Falle ist er ein Erleuchter der Welt, irgend ein Himmelskörper, wie zum Ueberflusse aus der Geschichte seines Laufes bei Wright p 78 hervorgeht.

**) Mahâparin, S. im *Journ. Roy. As. Soc.* VIII p 241 (New series).

***) Hunter, *Gazetteer* IV p 1.

im Westen lag und liegen muss, denn die Sonne geht im Westen unter. An diesen ausnehmend heiligen Orten war schier jeder Zollbreit des Bodens der Schauplatz unvergesslicher Ereignisse aus dem Lebenslaufe des Tathâgata sowohl bei seiner letzten Erscheinung auf Erden, als auch in seinen früheren Existenzen gewesen. Hören wir nur, was Fa Hian*) hinsichtlich Gayâ bezeugt.

„Alles in dieser Stadt ist wüst und öde. 20 Li südwärts gelangen wir an den Ort, wo der Bodhisattva während seines Lebens sechs Jahre in strenger Busse zubrachte. Von diesem Orte drei Li westwärts gehend, kommen wir an den Ort, wo Gautama in's Wasser ging um zu baden, während der Himmlische einen Baumzweig ausstreckte, um ihm beim Heraussteigen aus dem Wasser zu helfen. Weiter zwei Li nach Norden gehend, kommen wir an die Stelle, wo die Dorfmädchen dem Bodhisattva Reis mit Milch gaben; zwei Li weiter nach Norden genoss er auf einem Steine unter einem grossen Baume mit dem Antlitz nach Osten dieses Mahl. Sowohl der Baum als der Stein befinden sich dort noch bis auf den heutigen Tag. Der Stein ist ungefähr sechs Fuss im Quadrat und zwei Fuss hoch. In Mittelindien (186) sind Hitze und Kälte so gemässigt, dass Bäume tausend, ja Myriaden Jahre wachsen können. Von hier nach Nordosten gehend, $^1/_2$ Yojana entfernt, gelangen wir an eine Felsenzelle, wo der Buddha mit untergeschlagenen Beinen und das Antlitz nach Westen sass. So sitzend dachte er bei sich: „„Wenn es mir beschieden ist, die vollkommene Erkenntnis zu erlangen, dann möge mir eine geistige Offenbarung zu teil werden."" Und sofort zeigte sich auf der Felswand der Schatten des Buddha ungefähr drei Fuss lang. Dieser Schatten ist noch deutlich sichtbar."

---

*) *Travels* p 120; vgl. *Voy. des Pèl. B.* II p 455 fg.

In demselben Stile fährt der Pilgrim mit seiner Aufzählung fort; doch wir wollen ihm nicht weiter folgen. Es möge genügen mitzuteilen, dass auf allen jenen Stellen und noch vielen anderen aus der Legende bekannten Stûpa's und Buddhabilder errichtet waren. Eines dieser Bilder war auf Bemühen des Bodhisattva Maitreya hergestellt worden.*) Was das vornehmste Heiligtum, den nie genug zu preisenden Baum der Erkenntnis betrifft, so bezeugt Hiuen Thsang, dass zu Lebzeiten des Tathâgata die Höhe desselben etliche 100 Fuss betrug; doch bei Gelegenheit seines, des Reisenden, Besuches in Gayâ nicht mehr als 40, weil böswillige Könige den Baum zu verschiedenen Malen hatten stutzen lassen. Der Bodhi wurde aber darum nicht minder verehrt. Jährlich, wie es scheint am Neujahrstage, kamen die Könige, Staatsdiener und obrigkeitlichen Personen, um sich unter dem heiligen Baume zu versammeln, denselben mit Milch zu besprengen, Lampen anzuzünden und Blumen zu streuen. Dass ein solches Fest am Neujahrstage stattfand, kann man aus der Mitteilung schliessen, dass der betreffende Festtag auf den Tag des Nirvâṇa fiel. Dann verlor der Baum seine immergrünen und glatten Blätter, die weder im Herbste, noch im Winter abfielen, um folgenden Tages in neuem Laube zu prangen, ebenso schön wie in dem alten.**)

(187) Der Gazellenpark bei Benares war auch reich an heiligen Orten und Ueberlieferungen. Ausser den allgemein bekannten Vorfällen aus der Geschichte, wie der in Drehung-Setzung des allerhöchsten

---

*) *Voy. des Pél. B.* I p 142.

**) *Voy. des Pél. B.* I p 141, ausführlicher II p 462, wo gesagt wird, dass die Könige aus allen Reichen gekommen. Die Anzahl buddhistischer Könige in Indien war im siebenten Jahrhundert unbedeutend. Entweder war das Fest buddhistisch, und dann kamen wenige indische Fürsten, oder es war ein gewöhnliches Fest der Hindu's.

Rades*) und die derselben vorausgehende Begegnung mit den Fünfen, gehörten die Ereignisse, deren Erinnerung am dortigen Platze bewahrt wurde, zu den Zeiten der Vorwelt, wie natürlich zu erwarten war; denn sehr viele Jâtaka's spielen während der Regierung des Königs Brahmadatta vor einigen Millionen Jahren. Man konnte dort u. a. noch die Stelle zeigen, wo dem zukünftigen Çâkya eine Prophezeiung seiner dereinstigen Buddhaschaft zu teil wurde. Das geschah, als Kâçyapabuddha das Rad drehte und die Lebensdauer des Menschen auf 20 000 Jahre festgesetzt war.**) So giebt es noch mehr Erzählungen aus der alten Zeit. Mit den vier letzten Buddha's und ihrer Fussspur sind wir schon bekannt geworden. An einer Stelle, wo drei Stûpa's sich erhoben, hatten ihrer Zeit die drei letzten Buddha's gesessen und sich ausgeruht. Nicht weit davon stand wiederum ein Stûpa, an der Stelle, wo Maitreya die Weissagung zu teil wurde, dass er bestimmt wäre, einstmals ein Buddha zu werden. Es ist, oberflächlich betrachtet, schwer zu erklären, wie Maitreya, der bis heute noch nicht auf die Erde gekommen ist, eine solche Weissagung bei Benares erhalten haben kann. Und was wir weiter über diese Prophezeiung lesen, macht die Sache noch unbegreiflicher. Es wird nämlich erzählt, dass der Buddha seiner Zeit auf dem Geierlei bei Râjagṛiha den Mönchen mitteilte, dass dereinst, wenn die Menschen ein Alter von 80000 Jahren erreichen würden, Maitreya geboren werden wird mit einem Körper, gefärbt wie reines Gold und sehr glänzend etc. Ferner sagt die Ueberlieferung, dass Maitreya, nachdem er diese Worte gehört, von seinem Sitze aufstand. Nun kann man fragen: „Wie ist es möglich, dass eine

*) D. h. die Beschreibung des höchsten Tageskreises am längsten Tage.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 358.

Prophezeiung auf dem Geierlei ausgesprochen und bei Benares erhalten wird? Und wie kann der Geierlei ein irdischer Ort sein, wenn sich Maitreya auf diesem Berge befindet?" (188) Von allen Seiten stösst man hier also auf Schwierigkeiten.*) An der Authenticität der Prophezeiung ist nicht zu zweifeln, denn beide chinesische Reisenden haben die Stelle besucht und mit eigenen Augen gesehen, ebensogut wie Kapilavastu und die Fusstapfen des Gautama.**) Dicht bei genanntem Orte war ein anderer, wo der Buddha dem Schlangenfürsten Elâpatra eine Prophezeiung erteilte. Es war derselbe Schlangenkönig, der mit noch zwei anderen Schlangen, Anavatapta und Muculinda, bei der Verteilung der Knochenreliquien des Herrn ein *droṇa* als Anteil erhielt.***)

Unter den merkwürdigen Orten des Gazellenparkes verdient ferner eine, wenn auch kurze Erwähnung der Teich, in welchem der Tathâgata ehemals badete; ein anderer, in dem er sein Gewand wusch, ein dritter, in welchem er seinen Bettelnapf spülte.

Kapilavastu konnte mit Gayâ an Reichtum von berühmten Plätzen, die grösstenteils durch Stûpa's verewigt waren, wetteifern. Dort zeigte man selbst die Stelle, wo der Seher Asita das Horoskop des

---

*) Im *Lotus* cap. I v. 94 hört Maitreya die Prophezeiung aus dem Munde Mañjuçrî's. Doch p 186 heisst es, dass er dieselbe von Çâkyamuni empfangen habe. Der Schauplatz der Handlung ist der Geierlei, welcher, wie aus dem *Lotus* von Anfang bis zu Ende hervorgeht, nicht der irdische ist.

**) *Travels* p 137; *Mém.* I p 356.

***) *Travels* a. a. O.; vgl. *Mém.* I p 348. Elâpatra ist eine, auch im Mahâbhârata und dem Harivaṃça vorkommende, falsche Sanskritisirung von einem Mâgadhî Elâpata, zu Bharhut Pl. XVI, Erâpata. Die wahre Form ist Airâvata. Die Platte stellt ihn auf den Knieen vor dem Bodhi-Throne dar. Fa Hian (*Travels* p 90) unterscheidet den König von Râmagrâma — einem Dorfe NB. — von dem Nâga; kritisch unrichtig.

jungen Prinzen berechnete.*) Nun konnte von Horoskopie bei den Indern vor dem 2. Jahrhundert v. Chr. überhaupt keine Rede sein, und ist diese Kunst erst in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung eingeführt**); jedoch nichts verhindert die „Kritik“, ihrerseits anzunehmen, dass man Horoskopie mit einfachem Wahrsagen aus den Merkmalen des Körpers verwechselt habe. — Von Kuçinagara ist schon bei anderen Gelegenheiten das eine und andere mitgeteilt worden.

Obgleich die vier genannten Orte die vornehmsten Wallfahrtsplätze waren, so konnten doch auch andere Gegenden und Städte sich rühmen, den Meister kürzere oder längere Zeit beherbergt zu haben, und nicht nur (189) in Madhyadeça, wo mit den Namen Çrâvasti, Kauçâmbi, Vaiçâli etc. so viele Erinnerungen verbunden sind, sondern auch auf Ceilon und Nordwestindien. Auf der Insel, wo die ältesten Ueberlieferungen der Kirche am getreuesten bewahrt worden sind, ist noch ausser den zwei Fusstapfen eine sehr heilige Stelle vorhanden. Es ist die, wo der Tathâgata einmal im Schatten eines Râjâyatana-Baumes***) einen Thron bestieg, um die Nâga's oder Schlangen, die zu jener Zeit die einzigsten Bewohner der Insel waren, mit seinem Lichte zu bescheinen. Der Thron aus Lasur war ein Geschenk der Nâga's, während der Baum von dem Gotte Gedeihen (Samiddhi) dorthin gebracht war. Als der Tathâgata im Interesse der Schlangen seine zweite Predigtfahrt von dem

---

*) *Travels* p 86.

**) Nach den Untersuchungen des Uebersetzers fand die griechische Astrologie frühestens im dritten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung in Indien Eingang. Vgl. Jacobi: De astrologiae Indicae „Horâ“ appellatae originibus, Bonn 1872; Beiträge zur indischen Chronologie Z. D. M. G. XXX.

***) Sonst Khirapâla, singhalesisch Kiripalu; Dîpav. 2, 50; vgl. Mahâvansa 7, 105.

Jetavana nach Ceilon unternahm, wurde er von genanntem Gedeihen begleitet, welcher dem Herrn einen Râjâyatana-Baum als Schirm über das Haupt hielt, während beide durch die Luft nach dem Orte ihrer Bestimmung flogen. Derselbe Baum, welcher ehedem im Parke von Jetavana gestanden hatte, wurde später mitsamt dem lasurnen Thron von Gautama der Fürsorge der Schlangen anvertraut, mit dem ausdrücklichen Geheisse, beide heilige Gegenstände zu verehren.

In Nordwestindien bei Peshawer war ein Pipal, in dessen Schatten die vier vergangenen Tathâgata's einmal gesessen hatten und die folgenden 996 gleichfalls sitzen werden. Kein Wunder, dass dieser alte Baum beinahe 100 Fuss hoch war. Hiuen Thsang hat sowohl den Baum als die vier Standbilder der vergangenen Buddha's selbst gesehen.*) In Magadha, dicht bei dem Felsspalte, in welchem der ganze Körper Kâçyapa des Grossen ruhte, war eine Stelle, wo dieser Anhänger des Meisters sich die Hände wusch. Jedes Jahr kamen Wallfahrer aus verschiedenen Ländern dorthin, um den Kâçyapa zu verehren, und zwar in der Abenddämmerung, da unmittelbar nach Sonnenuntergang die Arhat's erscheinen.**)

Ein Baum von anerkannter Heiligkeit war derjenige zu Vaiçâkha, welcher sich (190) aus einem Stücke von des Meisters Zahnreiniger entwickelt hatte. Wie oft er auch von Ungläubigen und Neidern gestutzt wurde, der Baum schoss stets wieder auf, grünte und blühte, ein lebendiges Zeugnis von der Kraft des Glaubens.***)

Bäume, Throne, Orte, Fusstapfen werden nach der orthodoxen Ansicht zu den *paribhoga-dhâtu's* gerechnet, d. h. den heiligen Nutz- oder Gebrauchsgegenständen, und zwar nach der euhemeristischen

*) *Vie* p 83.
**) *Travels* p 133.
***) *Travels* p 72; *Voy. des Pil. B.* II p 292.

Auffassung mit Recht. Sind es doch Dinge, deren sich der Buddha oder einer der Heiligen bedient hat. Wer in allen Caitya's dieser Art nichts weiter erkennt, als natürliche Gegenstände, welche einen geweihten Charakter haben, weil sie unwillkürlich höhere Vorstellungen erwecken, als wären sie die Abbilder höherer Ideen, wird sie eher nicht künstliche Mittel zur Erinnerung nennen. Beiläufig sei bemerkt, dass in „Nutz" durchaus nicht der Begriff „Nutz des Buddha" enthalten ist, so dass der ganze Ausdruck vielleicht nichts weiter ist, als einer der vielen doppelsinnigen Wendungen der „geistlichen" Sprache.

Man könnte darüber streiten, in welche Klasse von Heiligtümern das Rad des Gesetzes, welches der Buddha zuerst bei Benares in Bewegung setzte, zu zählen ist. Jedenfalls müssen die Nachbildungen desselben zu den Monumenten gerechnet werden. Eine Darstellung, so materiell und symbolisch wie nur möglich, finden wir zu Bharhut mit der Beischrift: „Des Herrn Dharmarad". Das Rad befindet sich geschmückt mit einer Bandrolle unter einem Sonnenschirme in einem Tempel. Zu beiden Seiten steht eine männliche Person mit auf der Brust gekreuzten Armen. Das Unterteil des Bildes zeigt einen König mit Gefolge in einem mit vier Pferden bespannten Wagen. Eine Beischrift belehrt uns, dass es Prasenajit, König von Koçala, ist. Auf einer anderen Platte ist das Rad oben auf einer hohen Säule angebracht, was sich auch sonst noch findet u. a. zu Sanchi und Gayâ, und nach Fa Hian auch zu Çrâvasti.*)

Das Rad hat nichts an sich, was den Gedanken an den Vortrag (191) einer Predigt oder das Abhaspeln eines Textes erwecken könnte, doch merkt man, dass es etwas Verehrenswürdiges ist. Dasjenige, was für den Gläubigen das Wichtigste ist, die erste Predigt bei

---

*) *S. of Bh.* T. XIII, XXXI, XXXIV; *Travels* p. 75.

Benares ist nicht ausgedrückt, nicht einmal angedeutet, und muss also dabeigedacht werden. Nur dadurch, dass man das Rad mit der Legende in Verbindung bringt, bekommt man ein specifisch buddhistisches Rad des Gesetzes, während das Zeitrad an sich selbst, auch ausserhalb des Kreises der Kirche, bekannt genug ist.

Die allegorischen Figuren, von denen die Buddhisten einen so verschwenderischen Gebrauch machen, unterscheiden sich ihrer Art und dem Gebrauche nach nicht von denjenigen, welche man bei anderen Indern, Hindu's oder Jaina's antrifft. Doch wie die Çivaïten den Vorzug diesen, die Vishṇuïten jenen, die Jaina's wiederum anderen Figuren geben, die deshalb als Sectenabzeichen dienen, so stehen auch bei den Çâkya-Söhnen einige Symbole oder Sectenzeichen mehr in Gunst als andere. Der Ursprung all dieser Symbole liegt in der Nacht der verschwundenen Jahrhunderte, und es braucht uns deshalb nicht Wunder zu nehmen, dass die eigentliche Bedeutung verschiedener darunter nicht nur für uns verborgen ist, sondern auch für diejenigen, die sich derselben bedienten, nicht immer deutlich war. Selbst die Form einer und derselben Figur bietet so viele Varietäten, dass man häufig im Zweifel steht, welcher Typus als der ursprüngliche betrachtet werden muss, und diese Abweichungen zeigen sich nicht nur bei der Vergleichung der Symbolformen der Inder im allgemeinen, um von anderen Völkern des Altertums zu schweigen, sondern auch auf den buddhistischen Monumenten selbst. Um unsere Grenze nicht zu überschreiten, werden wir uns auf die Mitteilung der vornehmsten Figuren und die Vergleichung derselben, soweit es hier schicklich scheint, mit den bei nicht buddhistischen Indern gebräuchlichen beschränken.*)

---

*) Ausführlicher ist dieser Gegenstand behandelt worden

Eine der gewöhnlichsten indischen symbolischen Figuren ist das Kreuz Svastika, d. h. Heilzeichen. Schon zu Açoka's Zeit waren wenigstens vier Varietäten desselben in Gebrauch, von denen zwei auf der Inschrift von Jaugada (192) vorkommen, eins sich in Barâbar zeigt und das vierte mit Sicherheit aus dem dritten abgeleitet werden kann.*) Das Svastika unterscheidet sich von einem einfachen, gleicharmigen, aufrechten Kreuze dadurch, dass das Ende eines jeden Armes einen Strich hat. Deuten wir die Enden einmal mit N, O, S, W an, — ohne damit behaupten zu wollen, dass das Kreuz ursprünglich auf die vier Himmelsgegenden hinweist — dann sind die Striche bald von links nach rechts, bald umgekehrt gerichtet, je nachdem das Kreuz im Anfange, also links von einem Texte oder einer Schriftzeile steht, oder am Ende davon.**) Eine Varietät dieser Form ist diejenige, bei der die geraden Linien in gebogene übergehen, so dass das Svastika am Anfange zwei sich rechtwinklig schneidenden S gleicht, und am Ende dieselbe Figur ist, nur symmetrisch umgekehrt.***)

Das älteste uns bekannte Vorbild des Svastika auf einem nichtbuddhistischen Denkmale findet sich zu Khaṇḍhagiri, und zwar in der erstbeschriebenen Form.

---

von Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.* VI p 454; Burnouf, *Lotus* p 625; Senart *Essai* p 345.

*) Cunningham, *Corp. Inscr.* T. XIII, XVI.

**) Die erste Form ist bei Burnouf a. a. O. No. 1, die zweite No. 4

***) Also [Symbol] und [Symbol] Biegt man die Enden weiter um, so bekommt man ⌘, welches sich nicht selten am Ende von Handschriften aus späterer Zeit findet. (Zusatz des Uebersetzers. Darauf scheint ebenfalls das Zeichen des *cha*, welches sich am Ende moderner Handschriften findet, zurückzuführen zu sein.) Es heisst Çrîvatsa und ist das Kennzeichen des Çitala, des zehnten Arhat der laufenden Avasarpiṇî-Periode; siehe die Figur bei Colebrooke, *On the sect of Jains*; das erste Svastika kennzeichnet Supârçva, den siebenten Arhat. Vgl. Hemacandra *Abhidhânacintâmaṇi* 47.

Die Inschrift daselbst meldet die Thaten des Königs Mahâ-Meghavâhana von Kalinga, der, wie aus dem Anfange des Stückes hervorgeht, ein Ârhata oder Jaina*) war.

Der Vajra, der sogenannte Donnerkeil, die Waffe des Indra, Thor und Jupiter, scheint nur bei den Nördlichen vorzukommen, bei welchen es vor allem als Zauberscepter gebraucht wird. Vielleicht ist eine hinter dem Svastika in der ebengenannten Inschrift von Barâbar vorkommende Figur eine Varietät dieses Zeichens. Bei den (193) Hindu's wird der Vajra gewöhnlich wie ein burgundisches Kreuz abgebildet. Ob ein gewöhnliches aufrechtes Kreuz, wie es auf einigen alten buddhistischen Münzen sich zeigt, einen Vajra vorstellen soll, ist ungewiss.**)

Eine dritte, sehr complicirte Figur ist der Nandyâvarta.***) Da der Begriff von Drehung in âvarta ausgedrückt ist und der Name auch von gewissen grossen Muscheln bei der Weihe eines Königs gebraucht wird†), so wird diese Figur wohl in Verbindung mit dem himmlischen Muschelhorne Pañcajanya, der donnernden Posaune der Luft und der damit verbundenen Windungen des Blitzstrahles stehen. In der

---

*) Cunningham, *Corpus Inscr.* XVII. Die Ansicht Prinsep's, dass Mahâ-Meghavâhana ein Buddhist war, ist sehr erklärlich für die Zeit, in der die Inschrift zuerst herausgegeben wurde, jedoch irrig. Zu Khaṇḍagiri steht jetzt noch ein Jaina-Heiligtum, welches im vorigen Jahrhunderte von Mahrattischen Jaina's errichtet wurde. Sie müssen wohl gewusst haben, dass es ein von alters her für ihre Secte heiliger Ort war. Dass sie wohl unterrichtet waren, dafür liefert Cunningham's *Archaeolog. Survey* XIII p 54 hinlängliche Beweise.

**) Cunningham, *Archaeol. Survey* XIV; Prinsep-Thomas, *Indian-Antiq.* II, Pl. XIX.

***) Für eine Abbildung derselben verweisen wir auf Burnouf und Colebrooke a. a. O.

†) Dîpav. 12, 1. Mahâvansa 76. Buddhaghosha im Suttavibhanga I p 322.

Mitte der Figur lässt sich das Svastika erkennen, so dass sie vielleicht nichts anders ist, als das letztere Zeichen in Bewegung gedacht, und zwar specieller das sich nach rechts drehende Kreuz.

Das Vardhamâna, wie es auf einigen alten Münzen von Kadphises abgebildet ist, hat einige Aehnlichkeit mit einem auf einem Kreise ruhenden Dreizack. Auf den älteren Basreliefs ist der mittelste der drei Zacken so viel kleiner als die zwei gekrümmten Hörner, dass das Ding kaum noch ein Dreizack heissen kann. Und auf einer Abbildung ist die Figur umgekehrt. In dieser Form kommt sie häufig als Ohrschmuck vor.*) Auf noch älteren Monumenten, namentlich den Inschriften des Açoka zu Jaugada und denen des Arhat-Verehrers Mahâ-Meghavâhana ist gar kein Punkt zwischen den zwei umgebogenen Hörnern zu sehen. Man kann daher die Vermutung wagen, dass die Figur der gehörnte Mond ist, wozu der Name Vardhamâna, d. h. der Wachsende, gut stimmt. Der Punkt oder die kleine Erhöhung in der Mitte lässt sich ebensogut erklären, wie auf unseren Abbildungen des (194) zunehmenden Mondes die Gestalt einer Nase oder eines Stückes eines Profiles. Eine andere Form des Vardhamâna besteht aus einer Sichel mit der hohlen Seite nach oben und einer Figur in der Krümmung, die sich am ersten noch mit einer seitwärts gebogenen Flamme vergleichen lässt. Es wäre nicht unmöglich, dass man den Vardhamâna mit dem Drei-

*) *Stûpa of Bharkut* T. XXX und XLIII. Gen. Cunningham nennt diese Figur Triratna, die drei Kleinode (*S. of Bh.* 111), und Rev. Beal: Maṇi, Edelstein, Halsamulet (*Catena* p 149); auf welche Autorität hin, ist uns unbekannt. Dasselbe Wort wie *maṇi* ist das altnordische *men* in *Brisinga men*, der Halsschmuck der Freya; nahe verwandt ist das lateinische *monile*, im Heliand *hals-meni*. Die umgekehrte Figur wird der Avataṅsa sein, der ebensowohl wie der Nandyâvarta bei der Königsweihe zur Anwendung kommt; Buddhaghosha a. a. O.

zack verwechselt oder identificirt hat, da sowohl die Mondsichel als der Dreizack Symbole des Çiva sind. Was den Namen Maṇi betrifft, so sind verschiedene Erklärungen möglich, doch keine einzige von euhemeristisch-buddhistischem Standpunkte aus.

Der heilige Baum, eins der am meisten verehrten Symbole der Kirche, wird in verschiedener Weise dargestellt. Zuweilen sind die Blätter deutlich erkennbar, zuweilen schwach oder gar nicht angedeutet. Das Charakteristische ist ein Stamm mit oder ohne Zweige oder Blätter, der über einer meistens viereckigen Basis oder einer Terrasse hervorragt.*) Die steifsten Darstellungen bieten die Jaina-Inschriften von Khaṇḍagiri.**) Einmal besteht darauf die Figur von unten anfangend aus einem Vierecke, welches durch zwei Querbalken in vier Fächer eingeteilt ist. Der mittelste Balken ragt oben hervor; auf diesem verlängerten Stücke steht eine umgekehrte Pyramide. Ein andermal ist die Basis ein Viereck, doppelt so breit als lang und in acht Fächer eingeteilt; der obere Teil stimmt mit der eben beschriebenen Figur überein, ausser der Richtung von ein paar zugefügten Strichen und der Zufügung einer Linie in der umgekehrten Pyramide. Wenn man diese Figuren mit den tibetanischen Abbildungen des Weltsystems vergleicht***), dann wird man von der Uebereinstimmung überrascht. Ueber einem Vierecke erhebt sich ein Verlängerungsstück des Meru, das wir den Hals nennen wollen. Auf dem Halse, dessen obere Fläche als Indra's Paradies bezeichnet ist, ruht eine abgestumpfte Pyramide, die Himmel vorstellend. Denkt man sich von

*) Verschiedene, von einander bedeutend abweichende Baumfiguren sieht man u. a. auf Münzen abgebildet bei Prinsep-Thomas *Ind. Ant.* I, Tafel XIX.

**) Cunningham *Corpus Inscr.* a. a. O.

***) Siehe die Tafel in *Journ. Roy. As. Soc.* IV p 415 (New series).

den kuppelförmigen Stûpa's das runde Gewölbe weg, dann entspricht der obere Teil, Hals, umgekehrte Pyramide und Sonnenschirm (195) oder Himmel der tibetanischen Darstellung, abgesehen von der sehr wechselnden Zahl von Himmeln, oder Sonnenschirmen.*) Auf diese Weise würden der Baum und der Stûpa wenn nicht denselben Ursprung haben, dann doch aus gleichen Vorstellungen entstanden sein. Der Pipal ist in dem Kaṭha-Upanishad — wir haben bereits früher Gelegenheit gehabt, darauf aufmerksam zu machen — der ewige Weltbaum; derselben Quelle entnehmen wir die Kenntnis einer mystischen Eigenschaft des Pipal, nämlich der, dass seine Wurzel nach oben, seine Zweige nach unten gerichtet sind.**) Fasst man diesen Pipal als einen wirklichen Baum auf, dann enthält das Gesagte eine Unrichtigkeit; denkt man aber an den ausgebreiteten Wolkenhimmel, welchen der Baum vorstellt, dann wird die Bedeutung klar: Die Pyramide steht umgekehrt mit der Basis nach oben und der Spitze nach unten.***) Der heilige Pipal heisst in der buddhisti-

---

*) Das indische Wort für Sonnenschirm, *chattra*, bedeutet eigentlich „Dach, Bedeckung“; und zweifelsohne ist die Vorstellung von Himmeln oder *bhûmi's*, d. h. sowohl Stockwerken, Lagen, als auch im Singular „der Boden, die Erde“, jünger.

**) Vgl. oben p 224. In Chândogya Up. 8, 5, 3 wird gesagt, dass der Pipal Soma (d. h. befruchtendes Himmelsnass, Regen) erzeugt; er ist also die Wolkendecke oder der sich über der Erde ausbreitende Himmel; Sanskrit *nabhas*, Slavisch *nebo* und Griechisch *νέφος* machen die Verwandtschaft der Begriffe anschaulich.

***) Im Vorbeigehen sei gesagt, dass schon in vedischen Schriften der Pipal mit dem Lingam, die *Çamî* mit der Yoni verglichen wird. Letztere wird wohl mit der Erde zu vergleichen sein; das Lingam mit dem befruchtenden Strahl, sowohl Sonnen- als Wasserstrahl, der in das Erdreich eindringt. Daher die Uebereinstimmung zwischen Lingam und Dagob, wie sich dieselbe in dem Felsentempel von Kârli zeigt.

schen Inschrift des Sonnentempels zu Gayâ Kalpavṛiksha*), der Baum, der alle Wünsche erfüllt. Nun ist der Kalpavṛiksha, augenscheinlich der Baum des Zeitraumes, bei den Hindu's wohlbekannt und sehr populär. Sie kennen auch eine Figur Çrivṛiksha, d. h. Glücksbaum oder Glanzbaum, was einige mit Bilva, dem Aegle marmelos, andere mit dem Pipal also dem Bodhi identificiren.**) Die Begriffe „Welt und Leben, Lebensdauer und Lebensglück, Leben und Lebensende" verbinden sich (196) so unwillkürlich, dass man unmerklich die Symbole, welche zu gleicher Zeit an Leben und Tod mahnen, was auch immer ihr Ursprung gewesen sein möge, identificiren kann.***) Sind umgekehrt der Baum und der Stûpa, und fügen wir hinzu das Lingam, eigentlich eins, dann lässt sich eine Spaltung des ungleichartig scheinenden ebensogut erklären.†)

Man kann nicht behaupten, dass die Buddhisten selbst die Identität oder Verwandtschaft des Baumes mit dem Stûpa erkannt haben; es lässt sich wenigstens kein Beweis dafür geben. Man würde selbst geneigt sein, als Beweis für das Gegenteil anzuführen,

---

*) Cunningham *Archaeol. Survey* III T. XXXV.

**) Ob zwischen dieser Erklärung von Çrivṛiksha als Bilva und dem Umstande, dass der Bodhi in der Nähe von Uruvilvâ, d. h. Urubilva steht, ein Zusammenhang besteht, ist unbekannt. Sicher ist, dass Bilva als eine Art Kalpavṛiksha vorkommt, denn „er giebt alles, was man wünscht, und vertreibt die Armut; Wilson *Works* (ed. Rost) II p 217.

***) Folgende Gleichungen werden nicht gesucht oder künstlich erscheinen: Pipal = Çrivṛiksha (Baum des Glückes) = Kalpavṛiksha (Baum des Zeitalters) = Bodhidruma (Baum der Erkenntnis, des Bewusstseins) = Leben = weltliches Dasein = Welt = Dhâtugarbha = Stûpa = Caitya.

†) Wir unsrerseits halten letzteres für wahrscheinlicher als ersteres; hinsichtlich des Lingam ist hier durchaus nicht aus dem Auge zu lassen, dass er als Denkmal für die Toten gilt. Das Wort bedeutet denn auch eigentlich nichts anderes als Kennzeichen.

dass eine besondere Figur des Stûpa, aus drei Halbkreisen bestehend*), neben dem Bodhi vorzukommen pflegt. Leider beweist dieser Umstand durchaus nichts bei der buddhistischen Neigung, dieselbe Sache zweimal zu sagen und scheinbar in zwei zu spalten, dadurch, dass sie zwei Worte an Stelle eines einzigen gebrauchen. Sie unterscheiden zwischen Mâyâ und Mahâ-Mâyâ, Meru und Sumeru, Tishya und Pushya, Içvara und Maheçvara etc. etc. und konnten also diese unschuldige Vorliebe für Weitläufigkeit ebenso gut auf Figuren als auf Namen anwenden.

Ein Symbol, das zu verschiedenen Malen auf alten buddhistischen Münzen vorkommt, ohne dass wir aus buddhistischen Schriften eine genügende Erklärung dafür finden könnten, ist der Stier. Um so mehr tritt derselbe bei allen Arten Çivaïten in den Vordergrund, und auch bei den Jaina's ist die Verehrung des Stieres gerechtfertigt, weil der erste Arhat des laufenden Zeitalters Stier (*Rishabha*) hiess und einen Stier als Kennzeichen hat. Bei den Hindu's ist der Stier zugleich das Sinnbild des Gesetzes, und vielleicht haben auch einige Abteilungen der Kirche ihn als solchen betrachtet. Abbildungen von Stieren in Tempeln sind nicht selten.

---

(197) 6) Reliquien von gebrauchten Gegenständen, Schattenreliquien, natürliche und künstliche Entwicklung der Reliquienverehrung.

Allerlei Ueberreste von den Kleidern und Geräten der Heiligen sind kostbare Reliquien, welche in beiden Abteilungen der Kirche gleich sehr verehrt wurden. Und diese Verehrung datirt aus alter Zeit. Dafür

*) Zuweilen stehen über diesen drei Welten die Zeichen von Sonne und Mond.

liefern die Reiseberichte der chinesischen Wallfahrer und der ceilonesischen Chroniken unwidersprechliche Beweise.

Fa Hian fand nicht weit von Nagara den Stab des Tathâgata. Diese aus gelbem Sandelholz gemachte Reliquie mit einem Beschlage von Eisen mass gut 19 Fuss.*) Dies kann uns einigermassen eine Idee von der Körpergrösse Gautama's geben. Wir sagen: einigermassen, nicht: mit vollkommener Genauigkeit, weil es nicht sicher ist, wie hoch der Stock reichte. Bei den Ârya's gilt die Vorschrift, dass der Stock eines Brahmanen bis an den Scheitel reicht, der eines Kshattriya bis an die Stirne, der eines Vaiçya bis an die Nase. Da der Buddha nach seiner eigenen Erklärung zugleich Brahmane und Kshattriya war, so bleibt man in Ungewissheit, welche Regel man hier anwenden muss. Die Ungewissheit wird noch durch eine chinesische Angabe**) erhöht, dass der Stock nicht höher als die Brust reichte. Wie man es auch immer nehmen mag, die Körperlänge des Gautama war mehr als riesig; vermutlich stellte der Stab seine ganze Manneshöhe dar, die, wie man weiss, 18 Fuss oder Spannen betrug. Wenige Punkte stehen so fest als diese Körpergrösse, wenn man ein Körnchen historischen Wertes der gemeinschaftlichen Ueberlieferung beider Abteilungen der Kirche beilegt.

In einiger Entfernung von der Stelle, wo man den Reisenden den Stock des Buddha zeigte, war ein Tempel, in dem der Mantel und das Ordenskleid desselben bewahrt wurden.***) Beide Gegenstände waren von feiner Baumwolle und (198) gelblichrot von Farbe. Wenn in dem Lande langdauernde Dürre herrschte,

---

*) *Travels* p 44; vgl. Hiuen Thsang *Mém.* I p 103.

**) Siehe Note in *Travels* p 44.

***) So nach Hiuen Thsang *Mém.* I p 103; Fa Hian spricht nur von dem Mantel. Welcher Unterschied zwi-

kamen die vornehmen Einwohner zusammen, um das Gewand des Tathâgata hervorzuholen und es zu verehren, und dann fiel sicher ein reichlicher Regen erquickend auf das Erdreich nieder. Dies war nicht der einzigste Vorteil, den man aus diesen Reliquien zog. In mehr als einer Hinsicht war die Sorge dafür ein gewinnbringendes Amt. Der König von Kapiça, der im siebenten Jahrhundert über Nagara herrschte, hatte fünf Geistliche*) angestellt, um für die Reliquien Sorge zu tragen. Diese Leute, welche den fortwährenden Zudrang von Anbetern lästig fanden, erdachten folgendes Mittel, um Zeit und Geld zu gewinnen. Sie stellten einen vollständigen Tarif je nach dem Nutzen oder der Befriedigung auf, welche die Gläubigen von einer Reliquie gehabt hatten, so dass z. B. jemand, dem es nur darum zu thun war, den hervorstehenden Schädelknochen zu sehen, ein Goldstück zu bezahlen hatte; wer dagegen, um den Grad seiner sittlichen Verdienste zu bestimmen, einen Abdruck von dieser Reliquie zu nehmen wünschte, hatte fünf Goldstücke zu entrichten.

Der Bettelnapf des Tathâgata war noch im fünften Jahrhundert zu Peshawer vorhanden. Fa Hian beschreibt diesen merkwürdigen Gegenstand folgendermassen. Der Napf kann ungefähr zwei Tau (20 Pfund)

---

schen dem Mantel und der Kutte (*kâshâya*) zu machen ist, ist schwer zu sagen. Vielleicht hat der eine Reisende doppelt gesehen, oder hat man nach buddhistischer Gewohnheit denselben Gegenstand in zwei gespalten, weil er zwei Namen hatte.

*) Stan. Julien *Voy. des Pil. B.* II p 103 nennt sie Brahmanen; es ist einigermassen zweifelhaft, ob das richtig ist, obschon es durchaus nicht unmöglich ist. Die in den Tempeln angestellten Brahmanen werden von den übrigen als die Hefe ihrer Kaste betrachtet, und es ist sehr wohl denkbar, dass sich unter denselben einige finden liessen, die bei buddhistischen Heiligtümern ein einträgliches Amt annehmen wollten.

fassen.*) Er ist von gemischter Farbe, in der Schwarz vorwiegt, ungefähr zwei Zoll dick, glatt und leuchtend. Arme Leute sind imstande, mit den wenigen Blumen, die sie darbringen, den Topf ganz zu füllen, während mancher Reiche nicht mit 100, 1000, ja 10000 Scheffeln dasselbe thun kann. Zwei Jahrhunderte später, als Hiuen Thsang Peshawer besuchte, war der Topf dort nicht mehr vorhanden. Er wurde zu der Zeit am Hofe des (199) Königs von Persien bewahrt, wo er nach vielen Schicksalen gelandet war.**) Wenn man will, war derselbe Topf ursprünglich in Vaiçâlî bewahrt worden, bevor er nach Peshawer in Gândhâra kam, und Fa Hian hatte auf Ceilon einen Geistlichen aus Indien gehört***), der, auf einem hohen Throne sitzend, ein heiliges Buch oder vielmehr, wie aus dem Verfolg hervorgeht, ein sibyllinisches Orakel vorlas. Das Orakel besagte, dass die früher in Vaiçâlî bewahrte Schüssel sich augenblicklich (im fünften Jahrhundert) an der Grenze von Gândhâra befände. Ueber hundert Jahre würde sie nach dem Lande der westlichen Yu-chi gebracht werden, ein Jahrhundert später nach Khotan, noch ein Jahrhundert später nach Kharachar; und so würde sie hintereinander nach je 100 Jahren China, Ceilon, Indien erreichen und schliesslich in das Paradies kommen. Die Prophezeiung ist, wenn man die mangelhafte geographische Kenntnis des Propheten aus Indien berücksichtigt, unzweifelhaft richtig. Erst muss der grosse Pot des goldfarbigen Mönches im Osten zu Vaiçâlî gewesen sein, bevor er im Westen in Gândhâra dem Volke sichtbar werden

---

*) *Travels* p 38. Der gelehrte Uebersetzer bemerkt, dass der Inhalt entweder übertrieben oder die Reliquie unecht ist; wir glauben im Gegenteil, dass das Mass viel zu klein ist, und zweifeln nicht mehr an der Echtheit dieser Reliquie als an der aller übrigen.

**) *Mém.* I p 106.

***) *Travels* p 161.

konnte. Von Westen geht der Pot weiter nach Nordwesten, darauf nach Norden, Nordosten, Osten, wo China liegt, dann nach Süden, nach Ceilon und so weiter, bis er im Paradiese verschwindet. Wie lange der Napf, den der Tathâgata kurz vor seinem Nirvâṇa bei seinem Abschiede von den Lichavi's zu Vaiçâlî zur Erinnerung zurückgelassen hatte, an diesem Orte geblieben ist, wird nicht gesagt.*) Nach der mitgeteilten Prophezeiung kann man die Dauer auf hundert Jahre ansetzen. Ausdrücklich wird erklärt, dass derselbe Napf dereinst von Maitreya gebraucht werden wird und dann von allen den 1000 Buddha's**); eine Versicherung, die ziemlich überflüssig war und nur insofern von Interesse ist, als sie den historischen Charakter des Bettelnapfes in das hellste Licht stellt.

Wenn man von glaubwürdigen Berichten spricht, denkt man unwillkürlich an Ceilon, dessen Chronisten sich so sehr durch (**200**) historischen Sinn auszeichnen, wie viele nicht müde werden, zu versichern. Diese an allerlei Reliquien so reiche Insel konnte sich auch des Besitzes einiger Gegenstände rühmen, die von den vergangenen Buddha's herstammten. Von dem Buddha Kâçyapa hatte man dort einen Regenmantel, von Konâgamana den Gürtel, von Kakusandha einen Wasserkrug.***) Ob der Gürtel der Gürtelkapelle (Kâyabandhanacetiya) der des Konâgamana war oder der des Gautama, können wir nicht entscheiden.†) Das Badehemd des letzteren hatte er selbst bei Gelegenheit eines seiner Besuche auf der Insel zurückgelassen.††)

Eine wunderbare Reliquie war die Mütze des Siddhârtha, aus der Zeit, als er noch ein junger Prinz

*) *Voy. des Pèl. B.* II p 396.
**) *Travels* p 163.
***) Dipavansa 17, 9.
†) Dipavansa 15, 51.
††) Mahâvansa 105.

war. Sie wird in einem Vihâra zu Konkaṇapura in einer sehr prächtigen Büchse bewahrt; an den Sabbathen wurde der heilige Gegenstand auf einem hohen Piedestal zur Schau gestellt. Dieser Mütze, die ungefähr zwei Fuss hoch war, pflegte man Blumen zu opfern.*) Nicht minder merkwürdige Reliquien, namentlich wegen der Geschichte, die sich an sie knüpft, waren der eiserne Topf und der Mantel des heiligen Çâṇavâsa**), welcher im Kloster zu Bamian bewahrt wurde. Der Mantel war aus *çâṇa* (Hanf)***) verfertigt und hatte eine hellrote Farbe. Der heilige Çâṇavâsa, ein Schüler des Ânanda, hatte dieses Kleidungsstück während 1500 Existenzen immer getragen; es wurde stets mit ihm geboren und nahm von selbst an Grösse zu mit dem Wachsen des Körpers des Çâṇavâsa. Und als derselbe, von Ânanda bekehrt, Geistlicher geworden war, verwandelte sich das ihm angeborene Kleid von selbst in eine Mönchskutte. Als der Heilige im Begriffe stand, in das Nirvâṇa einzugehen, äusserte er den innigen Wunsch, dass die Kutte so lange erhalten bleiben möchte, bis das Gesetz des (201) Çâkya erloschen sein würde. Und als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit dieser Ueberlieferung beruft sich Hiuen Thsang auf den Umstand, dass die Kutte, als er sie sah, schon etwas verschlissen war.†)

Bei der Aufzählung der verschiedenen verehrten Gegenstände dürfen wir nicht unterlassen, den Schatten zu erwähnen, welchen Gautama als Buddha oder

---

*) *Voy. des Pèl.* B. III p 147.

**) Auch Çâṇavâsika, und im Pâli Sâṇavâsi genannt.

***) Çâṇavâsa kann bedeuten „ein Hanfkleid tragend"; vgl. Schiefner *Lebensb.* p 308, wo ausdrücklich versichert wird, dass der zukünftige Heilige von seinem Vater so genannt wurde, weil er bei seiner Geburt ein Hanfkleid anhatte.

†) *Vie de Hiuen Thsang* p 49.

Bodhisattva hinterliess u. a. zu Kauçâmbî, Gayâ, Nagara. Zu Kauçâmbî zeigte man dem chinesischen Pilgrimme eine Grotte, in der ehemals ein giftiger Nâga hauste. Seiner Zeit hatte der Tathâgata dies Ungeheuer gezähmt und seinen Schatten hinterlassen. Die Grotte war noch im 7. Jahrhundert vorhanden, aber von dem Schatten war durchaus nichts mehr zu sehen.*) Zu Gayâ dagegen war der Schatten, welchen der Bodhisattva in einer Felszelle hinterlassen hatte, noch deutlich sichtbar, wie man sich erinnern wird.**) Nach einer etwas anderen Fassung der Legende würde der Bodhisattva seinen Schatten oder Schein aus Mitleid mit dem Nâga, der die Zelle bewohnte, in der Grotte hinterlassen haben. Da er nicht der Bitte des Nâga genügen konnte, an jener Stelle die Arhatschaft zu erreichen, wollte er dem Bittenden zum wenigsten als Trost den Schatten hinterlassen.***) Eine ähnliche Höhle war bei Nagara. Der Nâga-Fürst Gopâla, der seiner Zeit diese dunkle Grotte bewohnte, hatte von dem Tathâgata die Versicherung bekommen, seinen Schatten zu erhalten, wenn der Augenblick des Nirvâṇa's gekommen sein werde. In den letzten Jahrhunderten war diese Reliquie undeutlicher geworden; man sah wohl etwas, aber die Aehnlichkeit war viel zu schwach und zweifelhaft. Aber wenn man einen aufrichtigen Glauben besass, bekam man den Schatten oder Schein deutlich zu sehen. Hiuen Thsang erfuhr dasselbst, als er nach Ueberstehung von allerlei Gefahren die Höhle besuchte. Da hatte er die Genugthuung, einen äusserst herrlichen Schein des Buddha (**202**) erblicken zu können.†)

---

*) *Mém.* I p 286. Der Reisende hat sicher zu einer unrichtigen Tagesstunde die Grotte besucht, oder man hat ihm vielleicht erzählt, dass die Châyâ d. h. der Schein des Buddha niemals in der Höhle zu sehen war.

**) *Travels* p 122.

***) *Voy. des Pèl.* B. II p 458.

†) *Voy. des Pèl.* B. I p 81; II p 90.

Den Nâga, der nach der Sage immer noch in der Höhle herrschte, hat er nicht getroffen, zum wenigsten sagt er es nicht ausdrücklich. Doch kann man aus dem Stillschweigen nicht schliessen, dass der ehrenwerte Pilgrim die Identität des Nâga und des Schatten begriffen hat. Genannte Sage ist ein Typus ihrer Art und weist so viele Uebereinstimmungspunkte mit altgermanischen Mythen von höhlenbewachenden Drachen auf, dass sie wohl verdient, mitgeteilt zu werden. Sie lautet ungefähr folgendermassen.

Zu der Zeit, als der Tathâgata in dieser Welt lebte, gab es einen Kuhhirten (*gopâla*), der jeden Tag den König mit Milch und Rahm versorgte. Einstmals ereignete es sich, dass er diese Pflicht versäumte und sich infolge dessen einen ernsten Tadel von Seiten des Königs zuzog. Voll Hass und Ingrimm kaufte er für seine Goldstücke Blumen und opferte dieselben dem Stûpa der Weissagung.*) Er legte das Gelübde ab, dass er eine böse Schlange oder Drache werden wollte, um das Reich zu Grunde zu richten und den König zu töten. Gleich darauf bestieg er eine Felswand, warf sich in den Abgrund und starb. Kurz darauf bezog er die Höhle und wurde ein Fürst der Nâga's. Als er die Höhle verlassen wollte, um sein böses Gelübde auszuführen, merkte der Buddha, welches Vorhaben den Nâga bewegte, und aus Mitleid sowohl für die Schlange selbst, als auch für die Bewohner des Landes, verliess er eiligst Hindostan und suchte den Nâga in seiner Höhle auf, nicht um als ein zweiter Siegfried oder heil. Georg den Drachen zu töten, sondern um ihm mildere Gesinnung beizubringen. Kaum sah das Ungeheuer die Erscheinung des Tathâ-

---

*) Dieses Stûpa war an der Stelle errichtet, wo der Bodhisattva, der dereinst Çâkya Buddha werden sollte, die Prophezeiung hierüber aus dem Munde des Dipankara Buddha vernommen hatte.

gata, so verschwanden seine schwarzen Pläne wie Nebel vor der Sonne. Es nahm das Gebot, welches Mord verbietet, an und beschloss, sich an die eingeführte Satzung zu halten und sprach dann (203) zu dem Buddha: „Stehe mir bei, damit ich stets diese Höhle bewohne, und den Heiligen, deinen Jüngern, meine Ehrfurcht erweise"!*)

Der Herr antwortete: „Wenn ich erlöschen werde, werde ich dir zu Liebe meinen Schatten hinterlassen, ich werde fünf Arhat's**) aussenden, die stets deine Huldigung empfangen werden. Wenn der rechte Weg verschwunden ist, darf diese fromme Pflicht nicht unterbleiben. Wenn dein schwarzgalliger Geist dich plötzlich zum Zorne verführt, dann besiehe meinen Schatten; durch die Kraft des Wohlwollens und der Tugend (die von mir ausgeht), werden deine bösen Pläne sich alsdann in Nebel auflösen. Alle Buddha's, die in dieser Schöpfung noch erscheinen werden, werden ebenfalls Mitleid mit dir haben und dir ihren Schatten hinterlassen".

Hier endigt die Sage; doch zu ihrem richtigen Verständnisse muss noch hinzugefügt werden, dass am Eingange der Schattenhöhle zwei viereckige Steine mit den durch das Rad gekennzeichneten Fussstapfen des Herrn waren.***)

Es kann niemand, dem nicht vollständig die Sagenlitteratur fremd ist, entgehen, dass die Legende von der Kühe und Strahlen hütenden Schlange uralte Be-

*) Der Nâga bleibt stets während des Tages in seiner Höhle, aber am Abende, wenn die Sterne am Himmel erscheinen, kommt er, der Finsterling, daraus hervor, gleichsam um nicht beim Appell zu fehlen. Das ist das wahre, bestehende Gesetz (Saddharma).

**) Natürlich die fünf Planeten, der Mond ist meistens zu hell, um von dem Nâga gesehen zu werden.

***) Die zwei Berichte a. a. O. weichen in Nebendingen von einander ab.

standteile enthält. Das specifisch Buddhistische in der Geschichte ist der erbauliche Anstrich. Und was von der Schattenreliquie gilt, ist auf alle Ueberreste des Buddha und der Heiligen anwendbar. Dichterische Bilder sind verstofflicht, sind wunderthuende Fetische geworden, die man auf den Knieen anbetet. Hand in Hand mit der prosaischen Uebersetzung der alten Bildersprache ging die Prosabearbeitung der Mythologie zur indischen Philosophie, mit der sich aus erklärlichen Gründen die didactische Neigung vereinigte aus alten, später als Fabeln betrachteten Erzählungen nützliche Lehren für das gesellschaftlich-sittliche Leben zu ziehen. Die Weisen ehrten diese Berichte, weil und insofern sie zur Förderung von tugendhaften Principien verwertet werden konnten, die sie zwar nicht ausgedacht hatten, — denn die (204) Weisen pflegen nicht besonders erfindungsreich zu sein — aber doch in scholastische Regeln brachten, und daher mit einem gewissen Stolze als ihre Schöpfungen betrachten konnten. Sie wussten auch bis zu einem gewissen Grade das menschliche Gefühl zu schätzen, vor allem die Pietät gegen die Toten, welche sich in der alten heidnischen Welt so schön in den Leichenceremonien abspiegelt. Selbst gefühllos — zum wenigsten, wenn sie auf der höchsten Stufe standen — schonten sie die menschlichen Gefühle der weniger Vorgeschrittenen, auf die sie aus der Höhe herabsahen, und bedienten sie sich der Pietät anderer zur Erreichung nützlicher Ziele. Ein bisschen Mythologie, ein bisschen Philosophie, ein bisschen Pietät: das sind die Bestandtheile des Reliquiendienstes. Wenn die buddhistischen Reliquien wirklich teuere Ueberbleibsel des gefeierten Lehrers wären, dann würden sie nicht alle ohne Unterschied so monströse Grösse haben. Wer würde unmittelbar nach dem Tode irgend eines Lehrers Gläubigen oder Ungläubigen, Freunden oder Feinden ein Knochenstück oder Kleidungsstück oder einen Stock.

um von dem Schatten zu schweigen, als ein Ueberbleibsel des Meisters habe zeigen dürfen, da doch jeder sehen konnte, dass dem nicht so war. Nur dadurch, dass man einen solchen Meister in die Vergangenheit versetzte, konnte man bei den Unverständigsten, nicht einmal bei den anderen, Glauben finden. Von Dankbarkeit oder Pietät kann bei den ersten, welche die Reliquie zeigten, keine Rede sein. Ebensowenig kann die Rede von verfälschten oder unechten Reliquien sein, denn unecht kann nur dasjenige genannt werden, was dem echten gleicht, ohne es zu sein. Der Zahn, der Augapfel, der Bettelnapf, der Stock u. s. w. des Buddha haben niemals dem Zahne des sogen. Menschen Gautama oder Çâkya geglichen; und niemand wusste dies besser als diejenigen, welche zuerst mit den Souvenirs des Herrn auftraten, und die natürlich gläubige Çâkya-Söhne sein mussten oder wenigstens sich als solche stellten.

Zum Schlusse: es liegt der Verehrung der Reliquien etwas allgemein Menschliches zu Grunde; die Ausnutzung dieses Gefühles ist etwas specifisch Buddhistisches.

---

(205) 7) Kirchliche Tage, Feste, fünfjährige Versammlung, jährliche Zusammenkunft.

Die Kirche hat von anderen Secten den Gebrauch übernommen, regelmässig viermal im Monate den Sabbath zu feiern. An zweien der vier Sonntage, wenn man sie so nennen darf, am 14. oder 15. der Monatshälfte, muss das Prâtimoksha vorgetragen werden, eine Feier, die nur für die Geistlichen bestimmt ist. Dagegen darf an jedem kirchlichen Tage gepredigt werden, und dies ist ebensosehr, wenn nicht noch mehr, für die Laien bestimmt als für die Mönche.

Die vier Sonntage sind nicht in allen buddhistischen Ländern in gleicher Weise auf den Monat verteilt.

Auf Ceilon, in Barma und Nepal fallen sie auf den Neumondstag, auf den 8., auf den Vollmondstag und auf den Tag des letzten Viertels; in Tibet dagegen*) auf den 14. und 15., 29. und 30. des Monats. Wahrscheinlich hängt diese Abweichung mit einer Unklarheit in der heiligen Schrift zusammen. Aus dem Pâli-Kanon wissen wir, dass die Çâkya, in Nachahmung der Ketzer, den Uposatha „am 14., 15. und 8. jeder Monatshälfte" feierten.**) Als der Meister später die Erlaubnis gab, an dem (oder einem) Uposatha das Prâtimoksha vorzutragen, befanden sich einige Mönche in dem Wahne, es wäre erlaubt, dreimal im halben Monate das Reglement vorzutragen, nämlich am 14., 15. und 8. Im ganzen würde der Vortrag also sechsmal im Monate stattgehabt haben. Dies hatte aber durchaus nicht in der Absicht des Meisters gelegen. Um für die Folge aller Unsicherheit vorzubeugen, erklärte er ausdrücklich: „Ich erlaube euch, Mönche, einmal im halben Monate, am 14. oder 15. das Reglement aufzusagen". Man hat also die Worte „am 14., 15." nicht so aufzufassen, als wären sie in Gedanken durch die Copula „und" zu verbinden, sondern als getrennt durch ein Disjunctiv „oder". Ueber den achten (**206**) wird geschwiegen und dadurch zu verstehen gegeben, dass an diesem Tage in jedem Falle kein Vortrag des Reglements stattfinden darf.***) Ueber den gewöhnlichen Uposatha am 8. brauchte nichts weiter gesagt zu werden. Darüber hatten sich keine Schwierigkeiten erhoben. Dieser Tag jeder Mondhälfte stand fest.

Dieselbe Unbestimmtheit des Ausdruckes, welche die Hörer seiner Zeit gänzlich auf eine falsche Spur brachte, begegnet uns beim Lesen einiger Sätze in einem der Edicte des Açoka, wo vom Feiern von Festen

---

*) Nach Koeppen *R. d. B.* p 564.
**) Mahâvagga II, 1.
***) Mahâvagga II, 4.

und Uposatha's die Rede ist.*) Die fraglichen Worte lauten: „An den drei viermonatlichen Feiertagen, am Vollmondstage des Pausha, drei Tagen, dem 14., 15., Neumondstage, und regelmässig bei jedem Uposatha."**) Darauf findet sich „am 8. der Monatshälfte, dem 14., dem 15.". Befragen wir, um zu einer Entscheidung zu kommen, die Schriften der Ketzer, so finden wir, dass dieselben auch nicht in jeder Beziehung untereinander einig sind. Die gewöhnlichen Ruhetage für den Schüler fallen auf den Neumondstag, auf den 8., auf den Vollmondstag und acht Tage später***), also auf die Zeitpunkte des buddhistischen Uposatha auf Ceilon in Barma und Nepal. Indessen stellt ein Werk, das als Autorität gilt, die Regel auf, dass bei Neumond zwei Feiertage gehalten werden, und zwar nach dem Commentar am 14. der dunklen Monatshälfte und am Vollmondstage selbst†); ein anderes Gesetzbuch dagegen erlaubt zwei Ruhetage beim neuen Monde, aber fordert sie nicht.††) Von diesen Feiertagen fallen in der Regel nur zwei, die bei Neu- und Vollmond, mit einer religiösen Handlung zusammen; hiermit kann man also die zwei Uposatha's, an denen das Prâtimoksha zur Behandlung kam, vergleichen. (207) Was die zwei Ruhetage am Neumonde betrifft, so lassen

---

*) In Cunningham *Corpus Inscr.* das fünfte Edict von Delhi und die damit übereinstimmenden.

**) Wir sind nicht sicher hinsichtlich der Uebersetzung von *dhuvâye* (oder *dhuvâya*) *anuposatham*. Höchst wahrscheinlich muss man „drei Tage" zum vorhergehenden ziehen; denn am Vollmonde des Pausha ist eine Vacanz von drei Tagen.

***) So nach Manu IV, 113, wo der Ausdruck *ashṭakâ* in dem Sinne von *ashṭamî* zu nehmen ist, wie aus Vers 128 und Yâjñavalkya 1, 146 hervorgeht. Der Commentar fasst es ebenso auf.

†) Âpastamba I, 3, 9, 28 und die Anmerkung von Bühler's in *Sacred Books of the East* II p 36.

††) Gautama 16, 36.

sich diese wohl als eine Ausdehnung von zwei Datum's erklären. Am Tage der Conjunction stossen der alte und der neue Mond zusammen.*) Daher hiess es vom Opfer an diesem Tage, dass es stattfände am Ende der dunklen Monatshälfte, während der Mond selbst dann *darça*, eben sichtbar, ist. Die Janusnatur des Darça-Tages hat vermutlich den Ausdruck veranlasst „am 14., 15.“, welchen einige Mönche so falsch aufgefasst haben. Es ist nicht der geringste Grund zu der Annahme vorhanden, dass die Zahl der Sonntage bei den Buddhisten jemals weniger als vier betragen hat. Eher würde man das Gegenteil vermuten können. Die genauere Erklärung des Meisters hat ja augenscheinlich keinen andern Zweck, als um zu verhindern, dass man anstatt eines Tages beim Vollmonde und eines beim Neumonde jedesmal an zwei Tagen um diese Zeitpunkte Uposatha feiere.**)

Der Uposatha ist ein Tag der Ruhe; Kauf und Verkauf, Arbeit und Geschäft ruhen; Jagd und Fischfang sind verboten;***) Schulen und Gerichtshöfe sind geschlossen. Es ist zugleich von Alters her ein Fasttag.†) Derjenige, welcher streng den Sabbath hält, soll, nachdem er in der Frühe gegessen hat, vom Aufgange bis zum Untergange der Sonne sich des Essens enthalten. Es darf am Sabbathe nicht gekocht werden, so dass dassjenige, was man spät am Abend geniesst, vor Sonnenaufgang zubereitet werden muss.

---

*) Man vergleiche den griechischen Ausdruck *ἕνη καὶ νέα*.

**) Fa Hian (*Travels* p 155) spricht vom 8., 14. und 15. des Monates. Offenbar ein Lapsus, von wem auch immer, für „der Mondhälfte“. Das Mahâvagga bestand lange vor der Ankunft des Chinesen auf Ceilon; und in diesem kanonischen Buche ist keine Rede selbst von „Monat“.

***) In dem eben angezogenen Edicte Açoka's findet sich das Verbot, an Sonn- und Festtagen Fische zu töten und zu verkaufen und andere Tiere zu töten.

†) Vgl. Çatapatha-Brâhmaṇa 9, 5, 1, 6.

Sobald der Laie morgens frühe sich sonntäglich gekleidet und etwas gegessen hat, geht er aus und verfügt sich zu einem Mönche oder einer Nonne resp. zu einem schriftgelehrten Laien, um das Gelübde abzulegen, die Gebote zu befolgen. Nachdem er das dreifache Glaubensbekenntnis und die fünf Gebote, oder wenn er sich (208) besondere Verdienste erwerben will, die acht Gebote aufgesagt hat, begiebt er sich wieder heim, um den Tag weiter in frommen Gedanken zuzubringen, oder er wohnt der Predigt bei.*)

Der Kirchenbesuch ist etwas sehr Verdienstliches. Der Buddha legte demselben so grossen Wert bei, dass er, wie man weiss, express von dem Geierlei herbeikam, um Kappina dem Grossen einzuschärfen, dass niemand sich über den Kirchenbesuch erhaben halten dürfe, und dass Brahmanen darin sich hervorzuthun hätten. Die Ceilonesen, in welchen der Geist des alten Buddhismus fortlebt, sagen, dass der Lohn einer gehörigen Sabbathfeier in 16 Stücken enthalten ist, von denen jedes wiederum in 16 Unterabteilungen zerlegt werden kann, und so kann man fortfahren, bis man die Verdienste in 16×16×16 Unterabteilungen zerlegt hat.**)

Die Predigt oder Verkündigung der Schrift***) fand vor Alters, so weit man es verfolgen kann, ausschliesslich durch Mönche statt. Gegenwärtig kommt es auf Ceilon nicht selten vor, dass Laien von Haus zu Haus gehen, um Traktätchen in der Landessprache vorzulesen. Auch in Barma treten zuweilen Laien als Prediger auf.†) In Nepal, wo die Brüderschaft schon lange aufgehört hat zu bestehen, sind alle Prediger,

---

*) Hardy, *E. M.* p 237.

**) Hardy, *E. M.* p 240.

***) Bei den Singhalesen bekannt unter dem Namen *bana*, Pâli *bhâṇa*, daher *bhâṇavâra*, Kapitel der Heiligen Schrift.

†) Hardy, *E. M.* p 235.

die sogenannten Vajrâcârya's, Laien und verheiratete Personen.

Die regelmässige Predigtzeit fällt in die Regenzeit, wenn die Mönche feste Wohnungen beziehen müssen. Nach Fa Hian*) war es zu Mathurâ gebräuchlich, dass im ersten Monate der stillen Zeit die Geistlichen von angesehenen gläubigen Familien eingeladen wurden, ihr Hirtenamt anzutreten. Die ehrwürdigen Herren hielten darauf ein gemeinschaftliches Mahl und eine grosse Versammlung, um die Predigtzeit zu inauguriren. Nachdem dieselbe vorüber war, zog man nach dem Stûpa des Çâriputra (209), des Patrones der Mönche**), um Blumen und Räuchereien zu opfern, und abends war grosse Illumination. Was der Reisende von Mathurâ sagt, passte ohne Zweifel auch auf Indien im allgemeinen und stimmt mit dem überein, was noch jetzt auf Ceilon üblich ist, wie wir gleich sehen werden.

Ist der wöchentliche Sabbath schon ein Tag der Ruhe und Ausspannung für das Volk, so gilt dies nicht minder von den Festtagen, welche Uposatha's im Grossen sind. Schon die alten Inder feierten drei hauptsächliche Festtage am Anfange der drei viermonatlichen Jahreszeiten. Diese mit Opfergaben gefeierten drei Zeitpunkte fielen auf den Vollmondstag des Phâlguna, des Âshâḍha und des Kârttika; zuweilen auch einen Monat später im Caitra, Çrâvaṇa und Mârgaçirsha.***) Die drei Feste waren bestimmt, Frühling, Regenzeit und Winter zu inauguriren.

Bei den Buddhisten finden sich ebenfalls diese Festtage.†) Sie haben die rituelle Einteilung des Jahres

*) *Travels* p. 58.

**) Für den grössten Prediger unter den Jüngern gilt sonst Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra; siehe *Lotus* p. 121, Dîpav. 4, 4.

***) Âryavidyâsudhâkara 69.

†) Auch in dem oben citirten Edicte Açoka's, in welchem ausserdem als hochheiliger Tag der des Vollmondes in Pausha genannt wird. An diesem letzten Zeitpunkte

treu bewahrt, insofern sie ihr Kirchenjahr ebenfalls in die drei Jahreszeiten, Winter, Sommer und Regenzeit, einteilen.*) Ein chinesischer Bericht aus dem 7. Jahrhundert giebt die Reihenfolge anders an, stimmt aber im übrigen mit dem überein, was wir von sonst her wissen. Er sagt: gemäss der heiligen Lehre des Tathâgata besteht ein Jahr aus drei Jahreszeiten, von dem 16. des ersten Monates bis zum 15. des fünften Monates ist die heisse Zeit; von dem 16. des fünften Monates bis zum 15. des neunten die Regenzeit; von dem 16. des neunten Monates bis zum 15. des ersten Monates Winter.**) Wenn man dem ceilonesischen Kalender***) folgt und die warme Jahreszeit mit dem Vollmonde in Phâlguna beginnen lässt (**210**) gegen den 15. März, dann wird der Monsoon mit dem halben Âshâḍha gegen den 15. Juli und der Winter mit halbem Kârttika gegen den 15. November beginnen.

Mit diesem letzten Zeitpunkte beginnt für den Mönch ein neuer Jahreskreis; die stille Zeit, und damit ein ganzer Cursus ist abgelaufen. Der feierliche Schluss der stillen Zeit, bekannt unter dem Namen Pravâraṇa, Pâli Pavâraṇâ, geschieht nach der Vorschrift auf einen diesbezüglichen Antrag eines redebegabten Mönches in einer Kapitelversammlung von wenigstens fünf Personen. Auf den Antrag folgt eine ergebene Bitte um Decharge seitens eines Seniors unterstützt durch einen Junior. Im übrigen hat die Ceremonie *pavâraṇakamma* die bekannte stereotype Form.

An den kirchlichen Alt- und Neujahrstagen wird zugleich Uposatha gehalten und das Reglement vorgetragen. Es ist ein grosses Fest für einen jeden: es

---

endigt der Vedacursus. Es sind dann einige Tage Vacanz, Weihnachtsvacanz könnte man sagen. Manu IV, 97, Âpastamba I, 3, 10, 2.

*) Burnouf *Introd.* p 569.

**) *Voy. des Pél.* B. II p 63.

***) Dickson im *Journ. Reg. As. Soc.* VIII p 127 (New series).

wird Kathina an die Congregation ausgeteilt, die Mönche erhalten Einladungen zur Mahlzeit, das Publicum ergötzt sich an den Prozessionen bei Tag und an den Illuminationen bei Nacht.

Mit dem Kârttika-Feste stimmt, abgesehen von einem geringen Unterschiede im Datum, das Lampenfest der Hindus Dîpâli, Hindi Divâli.*) In Hindustan wird dasselbe am ersten des neuen Mondes im Kârttika gefeiert, bei den Mahratten während der beiden letzten Tage des Âçvina und dem ersten des Kârttika, bei den Tamulen am vierten nach dem Vollmonde in Âçvina. In Sanskritquellen findet sich als Zeit der Feier des Festes sowohl der Neumondstag des Kârttika, als der des Âçvina angegeben. Die Art, wie Dîpâli gefeiert wird, ist bei den Hindus beinahe überall dieselbe. Nach einem Bade in dem Ganges oder einem anderen Flusse in früher Morgenstunde ziehen sie ihre schönsten Kleider an, bringen ein Trankopfer den Manen der Vorfahren dar und verehren abends die Göttin Çrî (Fortuna), die Gemahlin des Vishṇu, des Gottes, der am Tage des Festes den Dämon Naraka (211) (d. h. Höllengeist) erschlug und dadurch aufs neue Licht und Leben über die Welt ergoss. Abends werden in den Häusern, auf den Strassen und freien Plätzen Lampen und Laternen angezündet, um die Nacht in Tag zu verwandeln. An Vergnügungen jeglicher Art fehlt es nicht. Von roher Gemeinheit, wie dieselbe mehr als genug auf holländischen Kirmessen vorkommt, ist wenig zu spüren. Zwar wird von einigen in nicht sehr lobenswerter Weise der Göttin Fortuna geopfert, d. h. von Leuten, die ihr Glück auf die Probe stellen, gewürfelt. Bei den Tamulen besteht der bemerkenswerte Gebrauch, die Lichter schon frühe am Morgen anzuzünden zur Verherrlichung des Vishṇu,

*) Im Sanskrit auch Dîpotsava und Dîpânvita genannt; Marâthî Divâlî; im Tamil verdorben zu Tibâvali, Tivâli.

der aus seinem Schlafe erwacht und wieder zum Bewusstsein kommt. Man feiert die Rückkehr des Grossen Lichtes und von buddhistischem Standpunkte die Rückkehr des Meisters aus den elysäischen Gefilden.

Während das kirchliche Neujahr bei den Südlichen stets am Vollmondstage des Kârttika gefeiert wird, fiel es bei den Nördlichen, wenigstens im 7. Jahrhundert, auf den Tag des neuen Mondes, ebenso wie die Divâlî.*) Derselbe chinesische Schriftsteller, dem wir diesen Bericht zu verdanken haben, erzählt, dass am Schlusse der stillen Zeit Gayâ von Geistlichen und Laien besucht zu werden pflegte, die nach Darbringung ihrer Gaben und einem Aufenthalte von ein oder zwei Nächten von dort zurückkehrten.**)

In demselben Gayâ wurde am Tage des Nirvâṇa ein grosses Baumfest gefeiert. Der heilige Pipal, der an jenem Zeitpunkte seine Blätter wechselte, war dann der Gegenstand der Verehrung von Fürsten und Bürgern, von Geistlichen und Laien, die von nah und fern zusammengekommen waren. Man besprengte den Baum mit wohlriechendem Wasser und Milch; eine liebliche Musik erklang; lange Reihen von Räucherkerzen und mit Blumen gezirte Fackeln überstrahlten das Licht des Tages, und ein jeder beeiferte sich, Gaben darzubringen.***) Da man über das Datum des Nirvâṇa nicht einig war, — einige legten dasselbe (212) auf den achten nach dem Vollmonde in Kârttika, andere auf den letzten des Vaiçâkha†) — so ist es schwer zu bestimmen, an welchem der beiden Tage das Baumfest anzusetzen ist. Aber man kann sagen, dass das

*) Siehe oben p. 51.

**) *Voy. des Pèl.* B. II p. 459.

***) *Voy. des Pèl.* B. II p. 462.

†) *Voy. des Pèl.* B. II p. 335. Eine dritte Ansicht ist die der Südlichen, nach der dieses Ereignis am Vollmondstage des Vaiçâkha morgens frühe stattgefunden hatte. Suttavibhanga I, 283.

Wechseln der Blätter auf eine Erneuerung der Natur, auf ein Neujahr hinweist. Auch die Festlichkeiten, welche die Malla's aus Kusinârâ nach dem Nirvâṇa des Tathâgata während einer Woche mit Saitenspiel, Sang und Tanz begingen, scheinen besser für ein frohes Fest zu passen, als für ein trauriges Ereignis.*)

Das indische Frühlingsfest die Holi, Sanskrit Holâkâ, auch Dolotsava genannt, kann mit einem Worte gekennzeichnet werden. Es gleicht durchaus dem europäischen Karneval, auch an Ausgelassenheit.**) Es wird am Vollmonde des Phâlguna (16. März) gefeiert, also an demselben Zeitpunkte wie eins der Câturmâsya's. Bei den Tamulen heisst das Fest gewöhnlich Kâmadahana, d. h. Verbrennung des Liebesgottes, zur Erinnerung an den Umstand, dass Kâma zusammen mit dem Lenze und Zephyr einmal bei dem Erwachen der Natur einen Versuch machte, Çiva in seinen asketischen Uebungen zu stören, doch zur Strafe für dieses vermessene Unterfangen jämmerlich verbrannt wurde. In engster Verbindung mit dieser Verbrennung des Kâma steht der Brauch in Hindustan und Bengalen, eine Holikâ, Strohpuppe, den Flammen preiszugeben.***)

---

*) 1. Band p 361. Fa Hian *Travels* p 159 erzählt, dass ein König von Ceilon nach dem Tode eines irdischen Heiligen „sogleich in der Schrift forschte, wie die Leichenfeierlichkeiten in Uebereinstimmung mit den für Heilige bestimmten Regeln stattfinden sollten". Wohl ein Beweis dafür, dass solche fröhliche Ausfahrtsfeste sonst nicht vorzukommen pflegten.

**) Eine gute Beschreibung dieses Festes findet man in Wilson Works II, p 222. Vgl. die Note des Herausgebers Dr. Rost p 236 für andere Quellen.

***) Daher der Name des Festes, das schon in dem ältesten Commentar zum Jaimini-Sûtra erwähnt wird. Holâkâ, im Sinne eines Feuers aus Mist, kommt bei Caraka vor. Dolotsava ist Wendefest; *dolâ* heisst auch Schaukel, Schaukeln, und wird an dem Feste viel geschaukelt. Jedoch ist selbstredend jeder Tag des Jahres gleichgeeignet für dieses Vergnügen, welches nichts anderes ist, als eine symbolische

In buddhistischer Phraseologie würde Verbrennung des Kâma lauten: Vernichtung des Mâra, denn Kâma und Mâra (213) sind synonym und *dahana* bedeutet eben sowohl Vernichtung als auch Verbrennung.

Das freudige Ereignis von Mâra's Vernichtung, wodurch Gautama erst Buddha wurde, wird bei allen Buddhisten jährlich festlich gefeiert und zwar im März oder April bei den Südlichen, etwas früher bei den Nördlichen. Der Name des Festes lautet auf Ceilon Avarudu, in Hinter-Indien Sonkan, verdorben aus Sanskrit Sankrânti, d. h. Eintritt der Sonne in ein Zeichen des Tierkreises (in den Widder.*) Letzterer Name genügt schon an sich, um den hinduischen, oder wenn man will, brahmanischen Ursprung des Frühlingsfestes in Siam klarzustellen; denn das Wort ist Sanskrit, während die Kirchensprache der Hinterinder Pâli ist. Ausserdem haben die Inder erst lange nach Alexander dem Grossen den Tierkreis von den Griechen übernommen. Ob die Siamesen ihr Frühlingsfest direct von den Hindus in Vorder-Indien übernommen haben, oder von der alten çivaïtischen Bevölkerung in Cambodja, thut nichts zur Sache; ihr Frühlingsfest ist brahmanisch, nicht buddhistisch. Dasselbe lässt sich von anderen Ländern Hinter-Indiens sagen: In Pegu werden bei dem Feste mimische Darstellungen des Kampfes zwischen Râma und Râvaṇa gegeben, was auch in Hindustan geschieht.**)

Darstellung des Wendens der Jahreszeit. Der Gebrauch ist alt und kommt u. a. vor in der Mâlavikâ 3. Aufzug.

*) Davy *Account of the interior of Ceilon* p 169; Pallegoix *Description du royaume de Siam* I p 249.

**) Koeppen *Rel. d. B.* p 575 bemerkt, dass der Sieg des Râma „ja auch vom brahmanischen (gemeint ist hinduischen) Standpunkte als Sieg des guten Princips über das böse gefasst werden kann." Natürlich, alle möglichen Mythen, in denen der Sieg des Lichtes über die Finsternis beschrieben wird, kann man als Text einer Predigt gebrauchen. Aber

Sieben Wochen nach dem Vollmonde im Phâlguna, am fünften der hellen Hälfte des Vaiçâkha, feierten die alten Inder ein grosses Soma-Fest (Sattra*), welches bis nach dem Vollmonde des Vaiçâkha dauerte. Auf letzteres Datum fällt ein grosser heiliger Tag der Vishṇuiten.**) Und damit stimmt (214) die Vaiçâkha-pûjâ (verdorben in Visakhabuxa), in Siam und Vesâkha-pûjâ, genau überein, die ehemals auf Ceilon gefeiert wurde.***) Bei den Südlichen ist dieses Datum der Geburts- und Sterbetag des Herrn.†) Es ist einigermassen zweifelhaft, ob das Fest der Bilderprozession, das jährlich am achten des zweiten Monates zu Pâṭaliputra gefeiert wurde, wie Fa Hian berichtet††), mit der Vaiçâkha-pûjâ in irgend einer Verbindung steht. Nimmt man an, dass der Reisende den zweiten Monat des buddhistischen Kalenders gemeint hat, dann fiele der Umzug auf den achten Vaiçâkha, also nicht auf einen der oben genannten Zeitpunkte. Die Differenz ist jedoch gering und kann leicht eine Folge örtlicher Umstände gewesen sein. Wie dem auch immer sein möge, die von der Bilderprozession gemachte Beschreibung beweist, dass es ein höchst bedeutendes Fest war. Für den Aufzug oder Umgang wurden verschiedene vierräderige Wagen gebraucht; jeder derselben trug einen Turm von fünf Stockwerken†††), welch hohes Gefährt aus

---

das schliesst nicht aus, dass der Râma-Mythus und der Buddha-Mythus verschieden sind. Letzterer ist buddhistisch, ersterer ist es nicht.

*) Kâtyâyana-Çrautrasûtra 24, 7, 1.

**) Pâñcarâtra 2, 7, 38, wo wir lesen: „Beim Vollmondstage des Âshâḍha, Kârttika, Mâgha und Vaiçâkha sich an heiligen Orten zu baden und Gaben auszuteilen, ist ein vorzügliches Mittel, die höchste Seligkeit zu erlangen.

***) Pallegoix *Descr.* a. a. O. Dipav. 21, 28; 22, 60; Mahâvansa 212, 222.

†) Nach Lalitavistara p 62 ist der 15. Vaiçâkha der Tag des Empfängnisses.

††) *Travels* p 106.

†††) Also ein Pañcaprâsâda.

Bambus zusammengesetzt war. Zur Befestigung war in der Mitte ein aufrechtstehender Ast angebracht, der von einem Gegenstande in der Form eines Speeres mit drei Spitzen, also durch einen Dreizack, gekrönt war. Dieser einem Dagob gleichende Turm wurde mit weissem Leinen bekleidet, worauf später allerlei Bilder in den grellsten Farben gemalt waren. Nachdem die Bilder aller Götter verfertigt und mit Gold, Silber und Lasur verziert waren, setzte man sie unter Baldachine von bordirter Seide. An den vier Ecken wurden Buddhabilder in sitzender Stellung mit Bodhisattva's als Begleitern gestellt. Es waren vielleicht 20 derartige Wagen, welche alle nacheinander feierlich in die Stadt einzogen, umgeben von Geistlichen und Laien. Für das Volk fanden allerlei Spiele und Lustbarkeiten statt, während die Geistlichen Blumen und Weihrauch opferten. Selbst die Brahmacârin's unterliessen nicht, jedem vorbeikommenden Buddhabilde ihre Ehrfurcht zu beweisen. Die ganze Nacht liess die Menge Lampen brennen, ergötzte sich an verschiedenen Spielen und brachte Opfer dar. (215) Einem ähnlichen Feste, jedoch an einem anderen Tage, vom ersten bis fünfzehnten des vierten Monates, wohnte Fa Hian in dem Lande von Kia-cha bei.*)

Man sollte erwarten, dass die Buddhisten, wenigstens die nördlichen, in der siebenten Woche nach der Vertreibung des Mâra und seiner Schaar ein Fest gefeiert hätten, denn in dieser Woche, welche mit dem neunundvierzigsten Tage nach dem Beginne der Buddhaschaft schloss, fand die Bekehrung der ersten Laien

---

*) Nach Beal Kartchou, *Travels* p 9. Der buddhistische Anstrich, den der Chinese dem Umzuge zu Pâṭaliputra giebt, ist sehr verdächtig, weil wir von ihm selbst wissen, dass in jener Stadt zu seiner Zeit nicht mehr als zwei Klöster mit im ganzen 6—700 Geistlichen, eine ganz unbedeutende Zahl, waren.

Trapusha und Bhallika statt.*) Es lässt sich indessen nicht beweisen, dass man bei der Vaiçâkha-pûjâ der beiden Kaufleute gedachte. Eine schwache Erinnerung an das vedische Somafest, das ein Turâyaṇa war, ist möglicherweise in dem Namen des Baumes bewahrt, unter dem der Buddha die siebente Woche zubrachte, nämlich Târâyaṇa.**) Die Tibetaner erklären Târâyaṇa als Baum der Rettung. Das lässt sich auch ausdrücken mit *pârâyaṇa* oder *parâyaṇa*, und dies Wort wird ausdrücklich gleichgestellt mit Turâyaṇa, so dass die scheinbare Aehnlichkeit von Târâyaṇa und Turâyaṇa wohl nicht zufällig ist.***)

Das alte Fest beim Vollmonde des Âshâḍha ist noch immer ein grosser Feiertag, besonders für die Vishṇuiten. Bei den Çâkya-Söhnen muss der Zeitpunkt doppelt feierlich sein, erstens, weil der Meister die erste Predigt über den Mittelweg hielt, und zweitens, weil es der Anfang der viermonatlichen stillen Zeit ist. In der That feiert man dann in Siam das Fest Khoo Wasa†) und auf Ceilon das Perraherra oder Achala-Keliya, d. h. Spiel des Âshâḍha. Es ist das bedeutendste und (216) prächtigste aller ceilonesischen Feste, was um so mehr befremdend ist, als es durchaus

---

*) Die nördliche Ueberlieferung (Lalitavistara p 493) stimmt in dieser Hinsicht überein mit den Jâtaka 80; abweichend von beiden, verlegt das Mahâvagga das Ereignis in die vierte Woche.

**) Die südliche Ueberlieferung nennt den Baum einen Râjâyatana, wovon als Synonymum Khirapâla, Singh. Kiripalu, vorkommt. Râjâyatana entspricht einem Sanskrit *râjâtana*, *râjâdana*; letzteres, sowie *râjâdanî*, ist der Name verschiedener Bäume, und ist gänzlich oder teilweise synonym mit Kshiravṛiksha, Milchbaum; auch im Lalitavistara a. a. O. wird der Târâyaṇa in directe Verbindung mit der Kshirikâ gesetzt.

***) Warum man einen der vielen Bäume, die „milchreich" und *râjâdana* heissen, zum Kennzeichen der siebenten Woche gewählt hat, bleibt noch zu untersuchen.

†) Pallegoix a. a. O.

nicht zur Erinnerung des Buddha gefeiert wird, sondern dem Vishṇu geweiht ist, der nach einigen an diesem Tage geboren sein soll.*) Wie kommen die streng rechtgläubigen Singhalesen an Vishṇu, könnte man fragen. In der ganzen Legende tritt Vishṇu nicht handelnd auf, er wird nicht einmal genannt, ausser in Vergleichen, und dann noch unter anderen Namen. Woher dieses Bedenken, den sanften Tagesgott zu nennen?**) Dieselbe Aengstlichkeit zeigt sich auch in auffallender Weise in dem Lotus. Dort in der Eingangsschilderung thront Çâkyamuṇi in voller Majestät auf dem Geierlei, umgeben von Schülern, Bodhisattva's, Menschen, Dämonen, Nâga's, Engeln von verschiedenen Graden und Klassen, sowie hohen Göttern, als da sind Indra, die Sonne, Brahma und Çiva; aber der Name Vishṇu's wird nicht genannt. Da Bhagavân Vishṇu den Verfassern des Buches nicht unbekannt sein konnte, so muss er entweder unter einem anderen Namen in der allgemeinen Versammlung auf dem Geierlei zugegen sein, z. B. als Sonne oder Indra, oder als Bhagavân Çâkyamuni selbst. Beachtet man nun, dass das bedeutendste aller Feste auf Ceilon, welches am Tage der ersten Predigt gefeiert wurde, als der Dharma in Gang gesetzt wurde, nicht dem Gautama, sondern dem Vishṇu geweiht ist, dann versteht man, wie es mit der Sache bestellt ist. Das heiligste buddhistische Fest ist nicht einmal dem Namen nach buddhistisch; das ist auch nicht nötig, denn Buddha und Vishṇu sind eins, oder noch genauer ausgedrückt, ersterer ist nur eine Erscheinungsform, ein Teil des letzteren, also in gewisser Hinsicht weniger umfassend und darum weniger heilig.***) Was das

---

*) Davy, Account p 170.

**) Das Bild Vishṇu's prangt noch jetzt in den ceilonesischen Tempeln neben dem des Buddha, und der Gott selbst ist der Patron der Insel Mahâvansa 52.

***) Anmerkung des Uebersetzers: Es dürfte hier daran

Vishnu-Fest auf Ceilon von dem in Indien unterscheidet, ist vor allem dies, dass damit die Predigtzeit eröffnet wird Von den Predigten und Festlichkeiten in der stillen Zeit giebt ein glaubwürdiger Augenzeuge*) eine lebendige Beschreibung, die mit einigen Abkürzungen hier aufgenommen ist.

(217) Die Regenzeit, *vassa*, ist die Zeit, in der die Geistlichen dem Volke die Schrift verkündigen. Der Ort, wo die Predigten gehalten werden, Banamaduva (Predigthalle) genannt, ist gewöhnlich ein temporär errichtetes Gebäude, dessen Dach sich in einigen, treppenartig an Umfang abnehmenden Terrassen erhebt, im Stile einer Pagode oder treppenförmigen Pyramide. Dergleichen Hallen finden sich auf dem Terrain der meisten Vihâra's, doch werden sie wohl zuweilen auch an anderen Orten aufgeschlagen, um den Wünschen der Leute entgegenzukommen, die sie haben errichten lassen, um ein gutes Werk zu thun. Mitten im Innern steht ein Gerüst für die Mönche, während das Volk ringsum auf Matten sitzt. Die Säulen und das Dach sind mit weissem Tuch ausgekleidet; Lampen und Laternen von buntem Papier hängen dort in grosser Menge und von verschiedener Form. Es wird als etwas Verdienstliches angesehen, wenn die Zuhörer eine Lampe in der Hand oder auf dem Haupte tragen, während die Geistlichen am Vorlesen sind. Die Frauen prangen in ihren schönsten Gewändern, und die Männer sind in schneeweisse Baumwolle gekleidet. Flaggen und Wimpel, geblümte Tücher und Shawle hängen von allen Ecken und Kanten herab. Dann und wann erklingen einige Schläge auf dem Tamtam; die Trompete schmettert; der Lärm der Musik, das Gesumme der Menschenstimmen, das Knallen von Flintenschüssen

---

erinnert werden, dass Buddha als der neunte Avatâra des Vishnu, wenigstens bei den späteren Indern, gilt.

*) Hardy, *E. M.* p 232.

und das Geflimmer der Lampen: das alles macht einen Eindruck, der wenig zu dem Orte und der Feier passt. Nicht selten gewahrt man nackte Baumstämme, die mit Silber beklebt sind, und von deren Zweigen verschiedene Zierraten, welche Juwelen gleichen, herabhängen. Diese Stämme sollen den Kalpa-Baum vorstellen, welcher alles giebt, was man wünscht; jedoch mit dem Unterschiede, dass diese mehr erhalten als geben, da sie eigentlich bestimmt sind, die Gaben der Gläubigen zu empfangen. Auf irgend einem augenfälligen Platze steht ein kupfernes Gefäss, in das die Almosen der Menge fliessen.

Bei einer Predigt zu Pantura im Jahre 1839 waren ungefähr hundert Geistliche zugegen. Die Kanzel war auf eine Maschine gestellt, so dass sie sich fortwährend rund drehte. Nachts wurde Feuerwerk (**218**) abgebrannt. Eine Person, die einen Boten aus dem höchsten Himmelreiche vorstellen sollte, war wie ein Häuptling vom höchsten Range gekleidet. Er wurde von zwei Personen in königlichen Gewändern mit einer Krone auf dem Haupte und einem Schwerte in der Hand hineingeführt. Ein schön gekleideter Diener ritt auf einem Elefanten und ein anderer zu Pferde. 50 Mann in englischer Uniform feuerten unermüdlich ihre Gewehre ab.

Die Kanzel in der Mitte der Halle wird zuweilen von verschiedenen Mönchen zugleich eingenommen. Einer derselben liest ein Stück aus der Schrift in einem Tone vor, der die Mitte zwischen Lesen und Singen einhält. Bei einigen Gelegenheiten liest der eine den ursprünglichen Pâli-Text, während der andere das Vorgelesene in die Landessprache übersetzt; doch dies geschieht selten. Gewöhnlich wird nur der Pâli-Text vorgetragen, so dass das Volk kein Wort von dem, was gesagt wird, versteht. Ein grosser Teil der Zuhörer fällt in Schlaf, andere kauen gemütlich ihren Betel. Obschon man zuweilen Zeichen von geringem

Interesse an dem Hauptzwecke der Feier sieht, so verspürt man doch nichts von der Rohheit, von der solch eine bunte Versammlung von Menschen häufig in viel gebildeteren Ländern Beweise giebt. In der Nähe der Halle sind Buden und Kaufstellen, wo Reiskuchen, Früchte und andere Leckerbissen, zuweilen auch Kleidungsstoffe und irdenes Geschirr feilgehalten werden. Arme Blinde und Krüppel sitzen an dem Wege, um Almosen zu empfangen, so dass die Festlichkeit als eine Gelegenheit sowohl sich Vergnügen zu machen, als auch um sich Verdienste zu erwerben, betrachtet wird und mit einer Kirmess verglichen werden kann. So oft der Name des Buddha von dem Prediger ausgesprochen wird, ruft die ganze Versammlung wie aus einem Munde: *sâdhu* (d. h. „gut so"). Die Predigt wird am stärksten am Vollmondsabende besucht.

Ausser den drei viermonatlichen Festen wird in einem bereits citirten Edicte Açoka's ein viertes beim Vollmonde des Pausha erwähnt. Hiermit lässt sich die Feier des Endes des kürzesten Tages vergleichen, beim Eintritte der Sonne in das Zeichen des Steinbockes.*) Die Buddhisten (**219**) als solche scheinen dies Fest nicht zu feiern. Die Ceilonesen kennen zwar vier Feste, doch das vierte, Alutsaul Mangale, hat, soviel wir wissen, keine kirchliche Bedeutung.**) Auch in Siam werden jährlich vier grosse Feste gefeiert, doch keins derselben fällt in das Ende des December oder in den Anfang des Januar.***) Die Feste der Tibetaner, Mongolen, Chinesen und Japanesen, wie interessant sie auch sind, liegen ausser dem Bereiche unserer Aufgabe.

---

*) Wilson *Works* II p. 158, wo die Punkte der Uebereinstimmung des indischen Festes mit dem altgermanischen Joel berührt werden.

**) Davy *Account*, p. 167.

***) Pallegoix *Descr.* a. a. O.

Zu den heiligen Tagen, die auf Ceilon gefeiert werden, gehörte der 15. des dritten Monates, an welchem Tage der Zahn des Buddha mit grosser Feierlichkeit zur Schau gestellt wurde. Zehn Tage vorher, so berichtet Fa Hian*), wurde im Namen des Königs eine Proclamation erlassen, um das Volk auf das wichtige Ereignis vorzubereiten. Eine geeignete Person, fürstlich gekleidet, ritt auf einem prächtig aufgezäumten Elefanten einher, um unter Trommelschlag das Volk daran zu erinnern, dass der Bodhisattva während unzähliger Aeonen grosse Werke der Barmherzigkeit geübt hatte, bis er als Buddha das Gesetz verkündigte, die Menschheit bekehrte und aus allem Elende erlöste; dass er, nachdem er 49 Jahre lang gepredigt hatte, das Nirvâṇa erreicht hatte, vor damals 1497 Jahren.**) Nach dieser Erinnerung wurde dann bekannt gemacht, dass über zehn Tage der Zahn des Buddha enthüllt und nach dem Vihâra von Abhayagiri gebracht werden solle; jeder wurde aufgefordert, die Wege zu ebnen, die Strasse zu schmücken und Blumen zu streuen. Nachdem auf diese Weise die Ankündigung der bevorstehenden Feier stattgefunden hatte, wurden auf des Königs Befehl auf beiden Seiten des grossen Weges Abbildungen der 500 Erscheinungen des Bodhisattva's aufgestellt.

(220) Früher war es bei den Buddhisten, wenigstens

---

*) *Travels* p 155.

**) Der Pilgrim führt den Ausrufer redend ein, und es ist daher auffällig, wie der Uebersetzer bemerkt, 'dass diese Zahl im Texte stand. Nach ceilonesischer Rechnung waren nicht mehr als ca. 950 Jahre zwischen 543 v. Chr. dem officiellen Datum des Nirvâṇa's, und circa 410 n. Chr. als Fa Hian die Insel besuchte, verstrichen. Da das ceilonesische Datum schon lange vor dem letzten Zeitpunkte festgestellt war, so darf man annehmen, dass irgend ein Chinese die ursprüngliche Lesart verändert hat, um das Datum in grössere Uebereinstimmung mit dem in China anerkannten (1130 v. Chr.?) zu bringen.

den Nördlichen, üblich, dass der König jedes fünfte Jahr eine grosse Versammlung abhielt, meistens im ersten, zweiten oder dritten Monate des Jahres. Schon in der vedischen Periode kannten die Inder das Lustrum, ebensowohl als die Römer; und in den Edicten Açoka's*) finden wir mehr als einmal mitgeteilt, dass er alle fünf Jahre königliche Beamte und Inspectoren für geistliche Angelegenheiten ausgesandt habe, mit der Absicht, u. a. bei seinen Unterthanen frommen Lebenswandel zu befördern.**)

Viel ausführlicher und vor allem klarer sind die Berichte der chinesischen Pilger. Zur Zeit Fa Hian's regierte in Kia-cha ein rechtgläubiger Fürst, der die löbliche Gewohnheit hatte, die fünfjährliche Versammlung Pan-che-yu-sse***) zu halten. Dann wurde die Geistlichkeit der gesammten Kirche eingeladen, zur Versammlung zu kommen. Es wurde dafür gesorgt, dass die Sitzplätze für die ehrwürdigen Herren mit seidenen Flaggen und Baldachinen geschmückt waren. Ferner wurde ein erhöhter, mit goldenen und silbernen Lotussen verzierter Thron errichtet. Der König eröffnet die Feier, indem er mit den ihn begleitenden Staatsdienern fromme Gaben darbringt, worauf der König seine Minister antreibt, in demselben Geiste das fromme Werk fortzusetzen. Damit vergehen einige Tage. Dann tritt der König sein Reitpferd ab, der Vezier und die Grossen seines Reiches folgen seinem Vorbilde und beschenken ausserdem die Mönche mit weissem wollenem Stoffe und allerlei kostbaren Sachen.

---

*) Edict 3, bei Senart *Inscriptions de Piyadasi* I, 74—92; besonders Edict von Dhauli und Jaugada, Tafel VIII und XI in Cunningham *Corpus Inscr.*

**) Einige Ausdrücke sind nicht vollkommen klar, u. a. *anusamyâna*, welches nach Senart p 9 a. a. O. Versammlung bedeutet. Das ist nicht durchaus unmöglich, obschon man nach der Etymologie es eher als „geregelter Besuch“ erklären würde, was das Wort im Sanskrit bedeutet.

***) Verdorben aus Sanskrit pañcavarsha.

Das alles wird öffentlich, doch nur *pro forma* verschenkt, oder vielmehr verpfändet, um später gegen Bezahlung einer gewissen Summe wieder bei den Geistlichen eingelöst zu werden.*)

Fa Hian's Landsmann, der zwei Jahrhunderte später die Pilgerfahrt nach dem (221) heiligen Lande machte, erwähnt zu verschiedenen Malen solche fünfjährliche Zusammenkünfte unter dem Namen Grosse Erlösungsversammlung, Mahâmokshaparishad. Der damalige König von Bamian war bei Gelegenheit der Erlösungsversammlung ein Muster von Freigebigkeit. „Von Kronjuwelen bis zu Frau und Kindern schenkte er alles an das Kloster (wo die Versammlung gehalten wurde)." Nachdem er alle Schätze der Staatscasse erschöpft hatte, gab er sich selbst hin. Dann kommen die Minister und obrigkeitlichen Personen in grosser Anzahl zu den Geistlichen und bieten diesen reiche Geschenke an, um alle Mitglieder der königlichen Familie freizukaufen.**) Das Sinnreiche dieser Feier besteht darin, dass mit dem Worte *moksha*, in übertragenem Sinne „Erlösung", eigentlich „Einlösung" gemeint ist. Auch kann man unter *moksha* „Loslassung" verstehen, und dieser Name war nicht minder passend, weil die Zusammenkunft Gelegenheit bot, „loszulassen" oder sich „los zu machen". Fürstliche Freigebigkeit war eins der Haupterfordernisse der Feier. Der König von Kapiça, der ein eifriger Verehrer der drei Kleinode war, pflegte regelmässig eine fünfjährliche Versammlung zu berufen, und teilte dann reichlich Almosen an die Armen, Witwen und Waisen aus.***)

Dieselbe Gewohnheit hatte Harsha, mit dem Beinamen Çilâditya, der mächtige Herrscher von Kanauj

---

*) *Travels* p 15.
**) *Vie de H. Th.* p 374; *Mém.* p 38.
***) *Vie de H. Th.* p 392.

und der Freund Hiuen Thsang's.*) Dieser Fürst pflegte auch jedes Jahr eine Versammlung ganz anderer Art zu berufen, nämlich einen internationalen Congress oder Concours, wobei die Geistlichen aus allen Ländern öffentlich Beweise ihrer Geschicklichkeit im Disputiren und Interpretiren ablegten. Der König selbst war Preisrichter. (222) Diejenigen, die sich durch Talente und Tugend auszeichneten, rief er zu sich auf die Stufen des Thrones und besprach sich mit ihnen, oder, wie Hiuen Thsang sich feierlicher ausdrückt, „empfing aus ihrem Munde die Unterweisung in dem Gesetze". Denjenigen, die ihren guten Willen bewiesen und von untadelhaftem Betragen, aber an Kenntnissen und Gelehrsamkeit noch schwach waren, gab er nur ein Zeugnis für gutes Betragen, oder, um die Worte des Pilgrims zu gebrauchen, „Beweise von Achtung und Ehrfurcht".

Ein besonders glänzender Congress dieser Art wurde zu Kanauj gehalten, als Hiuen Thsang auf Einladung des Çilâditya dorthin kam.**) Wahrscheinlich wurde die Versammlung bei Gelegenheit des Neujahrsfestes gehalten, die durch die Anwesenheit von nicht weniger als 18 Fürsten aus Hindostan, 3000 Mönchen des Hînayâna und des Mahâyâna, 2000 Brahmanen und Jaina's und ungefähr 1000 Geistliche aus dem College zu Nâlanda verherrlicht wurde.

Auf dem Festplatze hatte der König zwei ge-

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 113; II p 252. Der Chinese weiss auch zu berichten, dass ein früherer Çilâditya, König von Mâlava, jedes Jahr (sic) eine grosse Erlösungsversammlung berief; p 205. Das ist wohl möglich; indessen war der Fürst wohl nur ein Bauddha nach indischem Sprachgebrauche, nämlich ein Jaina, aber nicht was wir unter Buddhist verstehen. Die Erklärung des Reisenden, dass der Fürst ein Verehrer der drei Kleinode war, beweist nichts; denn auch bei den Jaina's ist *triratna* ein bekannter Ausdruck.

**) *Vie de H. Th.* p 243.

räumige Schuppen aufschlagen lassen, von denen jeder 1000 Personen fassen konnte, und weiter bestimmt war, das Bild des Buddha aufzunehmen. Dieses an demselben Tage aus Gold gegossene Bild wurde unter einem Thronhimmel auf einen Elefanten gesetzt und so herumgeführt. Der König, der selbst an dem Aufzuge teilnahm, hatte sich bei dieser Gelegenheit als Indra verkleidet und ging, mit einem weissen Wedel in der Hand, rechts von dem Buddhabilde, links ging der König Kumâra*), der sich als Brahma verkleidet hatte und einen äusserst prächtigen Sonnenschirm trug. Hinter dem Buddha schritten zwei mit Blumenkörben beladene Elefanten stattlich einher, und dahinter kam eine Reihe von wohl 300 Elefanten für die Gäste.

Als der Zug sich dem abgesteckten Festplatze genähert hatte, befahl der König, das Buddhabild in den dafür bestimmten Tempel auf einen prächtigen (223) Thron zu stellen, worauf er zusammen mit dem gelehrten Doctor aus China demselben seine Ehrfurcht bewies. Darauf bat er die verschiedenen Fürsten, die hervorragendsten Mönche und Gelehrten verschiedener Sekten eintreten zu lassen. Denjenigen, die wegen Mangels an Raum nicht zugelassen werden konnten, liess er vollauf Speisen reichen. Auch diejenigen, die drinnen waren, wurden bewirtet und erhielten ausserdem Geschenke. Hiuen Thsang und die übrigen Geistlichen erhielten bei dieser Gelegenheit kostbare Gaben: ein goldenes Becken für den Dienst des Buddha, eine goldene Schüssel, sieben goldene Wasser-

*) Fürst von Kâmarûpa, dessen eigentlicher Name Bhâskaradyuti oder Bhâskaravarman war; *Voy. des Pèl. B.* I, p 391; Harshacarita 187. Der Pilgrim verschweigt nicht, dass dieser König nicht an das Gesetz Buddha's glaubte, ein Umstand, der dem buddhistischen Charakter der Maskerade allen Wert nimmt. Es dürfte ein „Schatten" des Buddha gewesen sein, welchen der Chinese dort erblickte.

schüsseln, einen goldenen Mönchsstab, 3000 Goldstücke und 3000 Stück baumwollener Kleider erster Qualität. Alle diese Geschenke waren nach den Verdiensten derjenigen bemessen, die sie empfingen.*)

Nach dieser Gabenverteilung bat der König den Meister des Gesetzes, oder wie wir sagen würden, Doctor theologiae, Hiuen Thsang, zu präsidiren. Dieser nahm darauf den Präsidentenstuhl ein und liess durch einen Doctor theologiae von der Hochschule zu Nâlanda seine Theses vorlesen. Auch sorgte er dafür, dass ein Exemplar *ad valvas* angeschlagen wurde, um die allgemeine Kritik herauszufordern, denn als Unterschrift war dem Stücke beigefügt: „So jemand hierin ein einziges unrichtiges Wort findet und sich fähig zeigt, es zu widerlegen, werde ich ihm mein Haupt als Beweis der Dankbarkeit geben."

Der Anschlag blieb bis zum Abende hängen, ohne dass jemand wagte, den Streit aufzunehmen. Der Doctor schrieb das Stillschweigen der Unanfechtbarkeit seiner Thesen zu.

Als niemand das Wort ergriff, schloss der König die Sitzung und man kehrte nach Hause zurück.

Am folgenden Morgen bewies man aufs neue dem Buddhabilde seine Ehrfurcht, hielt damit eine prächtige Prozession und versammelte sich wie am (224) vorhergehenden Tage. So ging es fünf Tage hintereinander, ohne dass jemand es mit dem gewaltigen Doctor des Mahâyâna aufzunehmen wagte, was die Anhänger des Hînayâna, die der Chinese wenig freundlich als Ketzer bezeichnet, so sehr erbitterte, dass sie eine Verschwörung gegen sein Leben anzettelten.

Der König, von dem, was vorging, unterrichtet,

*) Die Annahme solcher Geschenke ist den Geistlichen zwar verboten; doch aus der naïven Art, mit der der Pilgrim sich ausdrückt, scheint man schliessen zu müssen, dass selbst die frommsten Leute die Vorschrift in den verdorbenen Zeiten, in denen man lebte, für unausführbar hielten.

fertigte einen Erlass folgenden Inhaltes aus: „Die Anhänger der Irrlehre verdüstern die Wahrheit, das hat sich häufig gezeigt; sie lästern die heilige Lehre und verführen schmählich das Volk. Glücklicherweise erheben sich zuweilen weise Männer von aussergewöhnlichen Verdiensten, um die Lügen aufzudecken. Der Doctor aus China, der mit einem seltenen Masse von Scharfsinn begabt ist, und dessen Wandel jedem Achtung und Ehrfurcht abnötigt, bereist dieses Reich, um die Irrlehren zu vernichten, das erhabene Gesetz leuchten zu lassen und die verblendeten Sterblichen aus der Finsternis, die sie umgiebt, zu retten. Unterdessen wagen die Anhänger der weitgehendsten Irrlehren, anstatt schamrot zu werden, schmähliche Verschwörung anzuzetteln und sein Leben zu bedrohen. Ein solches Begehen zu dulden, hiesse den gräulichsten Anschlägen Straflosigkeit zusichern. Jeden, der sich zu Schulden kommen lässt, den Doctor anzugreifen und zu verletzen, werde ich hinrichten lassen; und wer es auch immer sei, der sich Spott oder Hohn gegen ihn zu Schulden kommen lässt, dem werde ich die Zunge ausschneiden lassen. Alle dagegen, welche im Vertrauen auf meine Gerechtigkeit ihre Anschauungsweise auf geziemende Art an den Tag legen wollen, mögen vollkommener Freiheit versichert sein."

Diese Proclamation verfehlte nicht ihren Zweck: die Anhänger der Irrlehre fielen ab und verschwanden, so dass 18 Tage vergingen, ohne dass jemand den Mut hatte, den Redekampf zu beginnen.

An dem Abende, welcher dem Schlusse des Congresses vorausging, nahm der Doctor die Gelegenheit wahr, nochmals das Mahâyâna in den Himmel zu erheben und mit vielem Geiste die Vortrefflichkeiten und Verdienste des Buddha zu preisen.

Die Folgen des von Hiuen Thsang berichteten Sieges waren (225) mehr als glänzend. Zahllos waren diejenigen, welche die beschränkten Anschauungen des

Hînayâna aufgaben, um die erhabenen Lehren des Mahâyâna anzunehmen. Der König überlud ihn mit Beweisen seiner Ehrfurcht. Die Mahâyânisten nannten ihn den „Gott des Mahâyâna“, während die Hînayânisten zum Dank dafür, dass er sie von dem Irrtume erlöst hatte, ihm den Ehrentitel „Gott der Erlösung“ beilegten.

Einer der interessantesten Punkte, die im Vorausgehenden berührt werden, ist das Verhalten zwischen den zwei Richtungen der nördlichen Kirche, die schon lange einander den Vorrang streitig gemacht hatten. Der Doctor trug keinen Triumph über die Ungläubigen, weder über die Jaina's, noch über Anhänger brahmanischer Secten, sondern über seine eigenen Glaubensgenossen davon. Er frohlockt und lässt Harsha frohlocken über diese Demütigung von Buddhisten einer anderen Richtung und lässt in der unzweideutigsten Weise und unverblümt erkennen, dass er sie des Meuchelmordes fähig hält. Wir unsererseits halten dafür, dass übertriebene Aengstlichkeit dem Doctor aus China einen Streich gespielt hat, dass seine Gegner aus dem Hînayâna nicht so schlecht waren, wie er sie schildert*), müssen aber zugleich bemerken, dass die weitgehende Geringschätzung, welche die gebildeteren und gelehrten Mahâyânisten für ihre Glaubensgenossen einer mehr asketischen Richtung begten, sich schon im *Lotus* zeigt. Dieses missgünstige Verhalten der beiden Richtungen gegen einander ist eine Thatsache, die man bei der Geschichte der Kirche in Indien, zu der wir jetzt übergehen, nicht ausser Acht lassen darf.

*) Der gute Mann hatte in dem Augenblicke gewiss vergessen, was er selbst vorher von den Hînayânisten in dem Kloster zu Tâmasavana (*Mém*, I p 200) ausgesagt hatte: dass sie sich durch die Reinheit ihrer Tugend und den Edelmut ihres Charakters auszeichneten.

VIERTES BUCH.

Kirchengeschichte.

KAPITEL I.

Erster Zeitraum bis Açoka.

1) Quellen, Chronologie.

Die wichtigsten Ereignisse in dem jugendlichen Zeitalter der Kirche sind uns in Berichten überliefert, die, obschon bedeutend unter einander abweichend, doch deutlich einen gemeinschaftlichen Ursprung verraten. Welche der auf uns gekommenen Ueberlieferungen im allgemeinen oder in jedem speciellen Falle sich am wenigsten von der gemeinschaftlichen Quelle entfernt hat, ist eine äusserst heikle Frage; denn es fehlt an den nötigen, ausserhalb der Kirche stehenden Zeugnissen von Personen, die durch ihre Erklärungen Einfluss auf unser Urteil ausüben könnten. Das grössere oder geringere Mass von Autorität, welches wir der einen oder anderen Ueberlieferung zuzuerkennen haben, hängt deshalb vollständig von dem Inhalte und der Form des Ueberlieferten ab. Die Quellen für die Kirchengeschichte des ersten Zeitraumes lassen sich im grossen und ganzen in südliche und nördliche einteilen, eine Einteilung, die auch für spätere Perioden stichhält. Dabei muss bemerkt werden, dass die Berichte der ersten Abteilung nur

die Ansichten einer einzigen Secte, der ceilonesischen Geistlichkeit, derjenigen (227) von Mahâvihâra, d. h. Grossmünster, repräsentiren, während die Ueberlieferungen der Nördlichen aus einem Kreise verschiedener Secten herrühren.*)

Trotz der grösseren Verschiedenheit der nördlichen Berichte stimmen sie mit wenig Ausnahmen darin untereinander überein, dass sie die Regierungszeit Açoka's, des Maurya, gut ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa ansetzen**), während die Ceilonesen annehmen, dass die Zwischenzeit mehr als doppelt so gross gewesen sei. Hiermit hängt zusammen, dass letztere drei Concilien im ersten Zeitraume kennen, erstere dagegen nur zwei.

Bei der Vergleichung der Zeitangaben der nördlichen Buddhisten mit denen der Ceilonesen bemerkt man, dass letztere dem Ausbau oder der Erhaltung eines chronologischen Systems bedeutend mehr Sorgfalt zugewandt haben als erstere. Die zwei Chroniken und Buddhaghosha geben eine vollständige Liste der Könige von Magadha und eine andere von den Herr-

*) Zum ersten Teile gehören folgende Quellen: Cullavagga XI. und XII; die Chroniken Dîpavansa und Mahâvansa, Buddhaghosha's Kommentar Samanta-Pâsâdikâ (herausgegeben von Professor Oldenberg in Suttavibhanga I, 283 fg.); zum zweiten: der Anhang zu Çâkyamuni's Lebensbeschreibung, Kap. XIII. (bei Schiefner p 305); Târanâtha's *Geschichte des Buddhismus;* wozu man noch die Berichte Fa Hian's und Hiuen Thsang's hinzufügen kann.

**) Eine Ausnahme findet sich im Avadâna Çataka, wo Açoka 200 Jahre nach dem Nirvâṇa auftritt; Burnouf *Introd.* p 432. In einer anderen Redaktion der Legende wird wiederholentlich von 100 Jahren gesprochen a. a. O. p 435. Hiermit stimmt die Angabe überein, dass das zweite Concil 210 oder 220 Jahre nach dem Nirvâṇa gehalten wurde (Târanâtha 42), insofern die Nördlichen dieses Concil unter Açoka, dem Maurya, haben stattfinden lassen, woraus das wenigstens hervorgeht, dass die Methode der Verdoppelung bei den Buddhisten im Norden eben so gewöhnlich war als im Süden.

schern Ceilon's, seit dem Jahre 1 bis auf Açoka, mit der Angabe der Regierungsdauer eines jeden. Zum Teile stimmt die Liste mit denjenigen überein, welche man in den Purâṇa's und in den Jaina-Schriften antrifft. Welche von diesen Listen die schlechteste ist, ist schwer zu sagen.*) Es ist durchaus nicht unmöglich, dass die Ceilonesische noch die beste ist; nichtsdestoweniger darf man nicht darauf bauen, und das ist das einzige, was wir hier darüber auszusagen haben.

(228) Die Reihe der Könige in Magadha nach den Nördlichen beginnt mit Ajâtaçatru, der acht Jahre vor und 24 Jahre nach dem Tode Buddha's regierte, bis er von seinem Sohne Udâyin, Udayi-Bhadra oder Udaya-Bhadra ermordet wurde. Dieser wurde seinerseits von seinem Sohne Anuruddha nach einer Regierung von 16 Jahren ermordet. Anuruddha wurde von seinem Sohne Muṇḍa getötet, und diesem widerfuhr dasselbe Los durch seinen Sohn Nâga-Dassaka.**) Die Summe der Regierungsjahre Anuruddha's und Muṇḍa's beträgt 8 Jahre.***) Nâga-Dassaka herrschte 24 Jahre und wurde dann abgesetzt. Darauf folgte Çiçunâga mit 18, und dann dessen Sohn Kâla-Açoka mit 28 Jahren. Dem letzteren folgten seine zehn Söhne gleichzeitig, die zusammen 22 Jahre am Ruder blieben. Ihnen folgten die neun Nanda's, welche auch 22 Jahre lang den Scepter führten. Darauf bemächtigte sich Candragupta, der Stifter der Maurya-Dy-

---

*) Eine kritische Vergleichung der ceilonesischen und Jaina-Chronologie findet der Leser in einer Abhandlung von Prof. Jacobi in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXIV, p 185 (wogegen Prof. Oldenberg p 751 ebendaselbst) und XXXV, p 667.

**) Oder Nâga-Dâsaka.

***) Buddhagosha hat 18 Jahre; denn wenn man die Jahreszahlen bis zum Wegzuge Mahendra's zusammenzieht, dann erhält man 246, während die Summe 236 sein muss, wie Buddhagosha selbst angiebt.

nastie des Thrones; er blieb 24 Jahre*) König, sein Sohn Bindusâra 28. Der Sohn des letzteren, Açoka, kam also 214 nach dem Nirvâṇa an die Regierung, obschon er, wie es heisst, erst vier Jahre später, im Jahre 218 als Alleinherrscher von Indien gekrönt wurde.**)

Wer denkt nicht bei der eintönigen Wiederholung von Vatermorden im Anfange der Reihe sofort an die Absetzung des Uranus durch Saturn und des letzteren durch Jupiter? Als Mythe ist die Erzählung unantastbar, als historische Thatsache unmöglich, was mit Hülfe einer einfachen Rechnung leicht zu zeigen ist. Erinnern wir uns, dass Udayin am Tage von Bimbisâra's Tode geboren wurde, und nehmen wir den denkbaren, obschon ziemlich unwahrscheinlichen Fall an, dass jeder der drei mittleren Vatermörder im 17. Jahre durch die Geburt des zum (229) Vatermorde vorbestimmten Sohnes erfreut wurde, dann würde folgen, dass Udayin, als er in seinem 32. Jahre den Ajâtaçatru ermordete, einen Sohn Anuruddha von 15 Jahren hatte. Dieser beging den Vatermord sechszehn Jahre später, als er daher 31 Jahre alt war, und sein vielversprechender Sohn Muṇḍa 14. Da der letzte acht Jahre später ermordet wurde, nachdem er unterdessen selbst schon einen Vatermord begangen hatte, müsste er, Muṇḍa, mit 22 Jahren einen Sohn Nâga-Dassaka gehabt haben, der imstande gewesen wäre, seinen Vater zu ermorden. Wir sehen also, dass der

*) Mahâvansa 23 giebt unrichtigerweise 34 an.

**) Teilweise stimmt mit der mitgeteilten Liste eine nördliche Angabe überein. Die Namen sind Ajâtaçatru, Udayi-Bhadra, Muṇḍa (d. h. der Kahle), Kâkavarṇin (d. h. der Krähenfarbige, der Schwarze), Sahâlin oder Sapâdin, Tulakuci, Mahâmaṇḍala (d. h. dessen Kreis oder Scheibe gross ist), Prasenajit, Nanda, Bindusâra, Açoka; Burnouf *Introd.* p 358; vgl. Târanâtha p 287, wo einige Abweichungen vorkommen.

erste Teil der chronologischen Liste keinen Glauben verdient, wenn man die angegebenen Zahlen als Ausdruck für historische Zeiträume betrachtet; in jeder anderen Hinsicht sind die Zahlen vielleicht vollkommen richtig.

Die weiteren Posten der Rechnung sind ebensosehr Bedenken ausgesetzt. Nach der ältesten Chronik*) regierte Çiçunâga 10, nicht 18 Jahre, und folgen ihm die zehn Männer, welche 22 Jahre herrschten. Sonst erzählt derselbe Chronist, dass Çiçunâga zum Sohne und Nachfolger den Açoka, beigenannt Kâla**), hatte; die Nanda's sind für denselben Schreiber unbekannte Grössen. Der Verfasser der jüngeren Chronik erklärt die zehn Brüder für identisch mit den neun Nanda's***), und legt beiden Gruppen eine gleiche Zahl von Regierungsjahren, nämlich 22, bei. Es sieht gerade so aus, als ob die Spaltung der Zehn und der Nanda's und die Verdoppelung des Postens nur dazu da wäre, um ein Deficit der Rechnung zu decken.

Die Widersprüche der südlichen Ueberlieferung beschränken sich nicht auf die mitgeteilten Umstände. Die Barmanen lassen Nâga-Dassaka nur vier Jahre am Ruder anstatt 24†), und obschon sie in grellen Farben zu erzählen wissen, wie das Volk gegen die Rasse der Vatermörder sich erhob und einstimmig Çiçunâga zum Könige ausrief, lassen sie denselben doch (**230**) nicht vor 63 nach dem Nirvâṇa den Thron besteigen: immerhin noch zehn Jahre früher, als die jüngere Chronik thut. Wenn man Jahre mit Minuten

*) Dipav. 5, 98; vgl. 5, 25 und 80; 4, 44. Aus 5, 99 geht hervor, dass Çiçunâga mit seinem Sohne Kâla-Açoka verwechselt oder sogar identificirt wurde, vielleicht mit Recht.

**) D. h. der Schwarze, was an Kâkavarṇin, den Krähenfarbigen, erinnert, siehe Note oben.

***) Mahâvansa 23.

†) Bigandet II p 114. Er kam also 52 nach dem Nirvâṇa um, nach der ceilonesischen Liste 72.

oder Stunden gleichstellt, kann der Zeitverlauf zwischen dem abgesetzten Nâga-Dassaka und dem unmittelbar darauf zum Könige ausgerufenen Çiçunâga ganz wohl erklärt werden; sonst nicht. Dieselbe Quelle*) stimmt mit der ceilonesischen hinsichtlich der Regierungsdauer des Kâla-Açoka überein, um gleich darauf etwas abzuweichen, insofern die Anzahl der Söhne, welche diesem Fürsten folgten, neun, nicht zehn beträgt. Der erste der neun Brüder hiess Bhadrasena, der letzte Dza-Nanda; der Gesamtbetrag der Regierungsjahre dieser Brüder war 33. Aus der Vergleichung dieser Ueberlieferungen, die alle dem Süden angehören, müssen wir schliessen, dass 22 = 33 = 44 ist, und dass die zehn Brüder = den neun Nanda's sind.

Das Bemerkenswerteste in den barmanischen Angaben ist wohl die Meldung des Namens Bhadrasena, denn dieser kommt anderswo**) als Sohn oder Sprössling des Ajâtaçatru vor. In dem Dîpavansa, wie beiläufig bemerkt worden ist, wird Çiçunâga verwechselt oder identificirt mit Kâla-Açoka, der Vater mit dem Sohne. Setzt man also Çiçunâga = Kâla-Açoka, dann wird, weil Bhadrasena, der Sohn sowohl dieser beiden, als des Ajâtaçatru genannt wird, Çiçunâga, sonst Kâla-Açoka genannt, auch gleich Ajâtaçatru sein, ferner gilt Udâyin oder Udayi-Bhadra bei allen Indern ausser den Buddhisten***), als der Stifter von Pâṭaliputra, was auch Garga von ihm berichtet†), der ihn einen Sohn Çiçunâga's nennt. Nach den Buddhisten hat Kâla-Açoka Pâṭaliputra gestiftet, was zur Gleichsetzung des Kâla-Açoka, des Sohnes Çiçunâga's, mit Udayi-Bhadra (Bhadrasena), dem Sohne Ajâtaçatru's, führt; woraus weiter folgt, dass Çiçunâga und Ajâta-

*) Wie oben, 124.
**) Çatapatha-Brâhmaṇa 5, 5, 5.
***) Jacobi, Z. D. M. G. XXXV p 668.
†) Bṛihat-Sanhitâ, Vorrede 36; die Form Udadhi daselbst ist offenbar verdorben aus Udayi.

çatru identisch sind, wie wir bereits oben gesehen haben. Bei den Jaina's heisst Udayâçva (auch Udâyin genannt) Enkel des Bimbisâra, und (231) das ist er auch in der ceilonesischen Liste. Wenn nun die Purâṇa's den Udayâçva Urenkel des Bimbisâra nennen, dann fällt damit die Gleichung Udaya-Bhadra = Kâla-Açoka noch nicht, weil Hiuen Thsang*) ausdrücklich einen Açoka Urenkel Bimbisâra's nennt; allein die Uebereinstimmung der Angaben hinsichtlich der Anzahl der dazwischen liegenden Generationen hört auf. Diese Anzahl nun lässt sich vermindern, wenn wir den Irrtum, oder wie man es nennen will, in dem Dîpavansa, demzufolge Çiçunâga und Kâla-Açoka identisch sind, als Grundlage nehmen. Dann würden Ajâtaçatru, Çiçunâga, Kâla-Açoka, Udayi-Bhadra — und wir können im Vorbeigehen unsern alten Bekannten, den Neujahrsboten Kâla-Udâyin mit in die Gesellschaft aufnehmen — sich auf eine Personification mit verschiedenen Namen oder auf zwei zurückführen lassen.**)

---

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 137; II p 414.

**) Wir halten diese Könige für Herrscher bestimmter Tage des Monates, speciell des Anfanges des Jahres, sei es im Kârttika oder Phâlguna. Wenn Ajâtaçatru am Vollmondstage des Kârttika regiert, wird Udâyin am 16. herrschen. Man kann den 16. als den ersten Tag im Jahre betrachten, obschon bereits am vorhergehenden Tage das alte und das neue Jahr zusammenstossen, so dass die Verwirrung zwischen 15 und 16 erklärlich ist. „Schwarzer Açoka" würde eine Benennung des ersten Tages der schwarzen Monatshälfte, z. B. des Kârttika sein können, weil der Feiertag, Vollmond des Açoka, auf den 15. Kârttika fällt; siehe Hemâdri *Caturvarga-Cintâmaṇi* II, 2, 162. Mit Ajâtaçatru synonym ist Açatru, ein Name des Mondes. Es steht fest, dass die übrigen Könige von Magadha von dem Monde abstammen. In seiner Art unterscheidet sich der Stammbaum von Magadha durchaus nicht von dem javanesischen der Wuku's (Wochen). König Watu-Gunung (der 30. Wuku) erzeugte mit seinen beiden Gemahlinnen Sinta und Landep (dem ersten und zweiten Wuku) 27 Söhne, Wukir etc., die die übrigen Wuku's sind, siehe Babad (ed. Meinsma) 2,

(232) 2) Erstes Concil.

Es ist bereits früher berichtet worden*), dass Kâçyapa der Grosse, der von dem Herrn zu seinem Nachfolger eingesetzt worden war, bei dem Nirvâṇa nicht zugegen war, dass er erst eine Woche später die Trauerkunde von einem Âjivika, den er unterwegs antraf, vernahm; dass Subhadra, der erst vor kurzem und erst in seinen alten Tagen Mönch geworden war, seine unverholene Freude darüber zu erkennen gab, dass man das Joch des Meisters losgeworden wäre, obgleich er das Belästigende dieses Joches noch nicht gefühlt haben konnte.**)

Der gefährliche Einfluss dieser unpassenden Aeusserungen des steinalten Subhadra entging dem Kâçyapa nicht und erfüllte ihn mit berechtigten Besorgnissen. Er glaubte, dass Versuche gemacht werden würden, das Gesetz und die Satzungen zu beeinträchtigen; dass Recht und Gesetz unterdrückt werden, Unrecht und Zügellosigkeit triumphiren würden. Um solches zu verhüten, schlug er den Mönchen vor, eine grosse Versammlung abzuhalten, in der man die gegenseitige Uebereinstimmung des Gesetzes und der Vorschriften der Zucht bestätigen sollte. Als die Brüder diesen Vorschlag angenommen hatten, wählte er 499 der geeignetsten Mönche aus, mit Ausschliessung des Ânanda, der zwar der Gelehrteste war, es aber noch nicht zur Würde eines Arhat gebracht hatte. Die Brüder waren nun der Ansicht, dass man über dies

*) 1. Band p 293.

**) Nach einer nördlichen Ueberlieferung war dieser „Letzte der Schüler" schon vor dem Buddha gestorben. 1. Band p 289 Note; in einer anderen kommt Bhadra, als eine Fleischwerdung des Satans, als ein Unruhestifter und Zwietrachtsäer vor, 137 Jahre nach dem Nirvâṇa und zur Zeit des zweiten Kâçyapa, d. h. in einer anderen Redaction der Ereignisse zur Zeit des Concils unter Kâçyapa dem Grossen; Târanâtha p 52 und 298.

letzte Bedenken hinweggehen müsste und baten Kâçyapa, den Ânanda zur Versammlung zuzulassen. Der grosse Patriarch äusserte hiergegen keine Bedenken, umsoweniger, als gerade noch ein Platz unbesetzt war und es sich jetzt gut traf, dass ausschliesslich des Vorsitzenden gerade 500 an der Versammlung teilnehmen sollten.

Nach diesen vorbereitenden Schritten musste überlegt werden, wo (233) die Versammlung abgehalten werden sollte. Die allgemeine Ansicht bestimmte Râjagṛiha als den geeignetesten Ort, und demzufolge beantragte der Vorsitzende in einer Kapitelversammlung, dass man die Regenzeit in Râjagṛiha zubringen und dort das Concil halten solle.

Nachdem der Vorschlag angenommen war, zogen die Senioren nach Râjagṛiha mit der Absicht, die Versammlung im zweiten Monate abzuhalten, um den ersten Monat darauf verwenden zu können, dasjenige, was in Unordnung gekommen wäre, wieder herzustellen.*) Und das geschah.**)

An dem Tage, welcher der Versammlung vorausging, dachte Ânanda bei sich: „Es geziemt sich nicht für mich, der ich noch kein Arhat bin, morgen zu der Versammlung zu gehen.“ Beinahe die ganze

*) Auf diesen Umstand werden wir später zurückkommen.

**) Buddhaghosha giebt einen ausführlichen Bericht, wie Ânanda, nachdem Kâçyapa mit der einen Hälfte der Mönche und Anuruddha mit der anderen nach Râjagṛiha gezogen war, mit des Herren Bettelnapf und Gewand (von Kusinârâ) nach Çrâvasti reiste, um darauf nach Râjagṛiha zu gehen — das ist, als ob jemand, der von Amsterdam nach Brüssel will, die Reise über Groningen machte. Zu Çrâvasti war grosser Jammer, als man den Ânanda ohne den Meister sah. Der Schüler hielt eine Predigt über die Unbeständigkeit der Dinge; brachte ferner das Gemach des Buddha im Jetavana-Kloster in Ordnung, wie er früher zu thun pflegte, liess das Kloster schliessen und reiste endlich nach Râjagṛiha.

Nacht brachte er wachend in Gedanken an den Zustand seines Leibes zu, bis er gegen Morgen in Schlaf sank. Und siehe da, sein Haupt hatte das Kissen noch nicht erreicht, als seine Füsse sich von der Erde lösten; und in demselben Augenblicke wurde sein Geist*), durch den er sich von der Erde losgelöst, von Unreinheiten befreit, so dass er als Arhat in die Versammlung kam.**)

Im Beginne der Synode erklärte der Vorsitzende, dass er mit Zustimmung des Kapitels den Upâli bezüglich der Zucht fragen wollte, worauf Letztgenannter zu verstehen gab, dass er mit Zustimmung des Kapitels bereit wäre zu antworten. Kâçyapa ergriff aufs neue das Wort (234) und richtete an Upâli diese Frage: „Ehrwürdiger Bruder Upâli, wo ist der erste der (vier) Artikel über die Todsünden verkündet worden?" — „„Zu Vaiçâli."" — „Wegen welcher Person?" — „„Wegen des Sudinna (Sudatta), Kalanda's Sohn."" — „Ueber welche Sache?" — „„Ueber den Beischlaf.""***) — Dann wurde Upâli nach dem Gegenstande des ersten Artikels über die Todsünden gefragt, sowie nach der Veranlassung, der Person, der (ersten) Verkündigung, der Wiederholung der Verkündigung, der Schuld (die man sich in jedem ge-

---

*) D. h. Licht.

**) Die Versammlung wurde im Eingange der Saptaparṇa-Grotte des Berges Vaibhâra gehalten. Dort hatte Ajâtaçatru eine märchenhaft schöne, mit aller möglichen Pracht und Comfort ausgerüstete Halle errichten lassen. So erzählt Buddhaghosha, der hinzufügt, dass zu jener Zeit 18 Klöster zu Râjagṛiha waren, alle sehr übel zugerichtet und verwahrlost. Die Mönche sahen ein, dass sie diesen verwahrlosten Haufen in Ordnung bringen müssten, weil sonst die Ketzer sagen würden: „Sehet, diese Anhänger des Asketen Gautama haben beim Leben ihres Meisters die Klöster wohl in Ordnung gehalten, aber jetzt nach seinem Tode lassen sie dieselben verwahrlosen.

***) Die Geschichte wird erzählt Suttavibhanga I, p 11.

gebenen Falle auflädt) und den Fällen der Unzurechnungsfähigkeit.

Darauf folgte die Frage, wo der zweite Artikel verkündigt worden wäre. Upâli antwortete: „„Zu Râjagṛiha."" — „Wegen welcher Person?" — „„Wegen Dhanika, des Töpfersohnes."" — „Ueber welche Sache?" — „„Ueber Diebstahl.""*) Darauf wurden dieselben Fragen gestellt wie oben. In gleicher Weise wurde das Verhör fortgesetzt und erfuhr man aus dem Munde Upâli's, dass der dritte Fall einer Todsünde zuerst zu Vaiçâlî vorgekommen sei; die Schuldigen waren verschiedene Mönche, die Selbstmord begangen hatten.**) Der vierte Artikel, welchen der Meister ebenfalls zu Vaiçâlî erlassen hatte, bezog sich auf den Fall einiger Geistlichen, die sich die Dummheit der Landleute zu Nutze machten, um sich gegenseitig übermenschliche Befähigungen beizulegen und dadurch ein bequemes und angenehmes Leben zu führen.***) In derselben Weise, wie der Artikel über die Todsünden, wurde das ganze Reglement für Mönche und Nonnen abgehandelt.

Nachdem alles, was auf die Zucht, den Vinaya, Bezug hat, abgehandelt war, schlug der Präsident vor, zur Behandlung des Dharma, der Glaubenslehre †), überzugehen, und zwar auf die Weise, dass er Fragen (235) an Ânanda richten werde, worauf dieser Bescheid

*) Der gemeinte Fall steht Suttavibhanga I p 41.

**) Suttavibhanga I p 68.

***) Suttavibhanga I p 87, wo die historische Erklärung im Widerspruche mit den Worten des Reglements und den Priestergelübden steht, welche verbieten, dass sich jemand als mit übermenschlicher Weisheit ausgerüstet ausgiebt, aber nichts bestimmt für den Fall, wo jemand anderen diese Gabe andichtet.

†) Der Dharma muss hier den Abhidharma in sich schliessen; in Cullavagga p 293 wird gesagt, dass die Jünger die drei Piṭaka's festsetzten; doch das Stück ist nur eine Inhaltsangabe und gehört nicht zu dem eigentlichen Texte.

geben müsste. So wurde beschlossen. Der Vorsitzende: „Ehrwürdiger Bruder Ânanda, wo wurde das Brahmajâla-Sutta*) verkündet?“ — „„Zwischen Râjagṛiha und Nâlanda, bei dem Mangopfahl (Âmaryashṭikâ).““ — „Wegen welcher Person?“ — „„Wegen Suppiya's, des Bettelmönches, und Brahmadatta's, des Studenten.““ — Alsdann fragte Kâçyapa nach der Veranlassung und der Person des Brahmajâla-Sutta. Darauf ging er zu der Frage über, wo und in wessen Gesellschaft der Meister das Sâmaññaphala Sutta**) vorgetragen hätte. Ânanda antwortete: „„Zu Râjagṛiha, in dem Mangogarten des Jîvaka und in Gegenwart des Ajâtaçatru.““ Und so wurde mit Fragen und Antworten fortgefahren, bis die fünf Sammlungen***), aus denen das Sutta-Piṭaka besteht, abgehandelt waren.

Darauf ergriff Ânanda das Wort, um eine Mitteilung folgenden Inhaltes zu machen: „Der Herr hat mir bei seinem Nirvâṇa von der Möglichkeit gesprochen, dass die Mönche nach seinem Hinscheiden die untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften der Zucht abzuschaffen wünschen würden.“ Diese Mitteilung rief die Frage hervor, ob er (Ânanda) bei genannter Gelegenheit den Herrn auch gefragt hätte, welche diese untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften wären, worauf er antwortete, er habe es versäumt. Nun traten einige Senioren auf und behaupteten, dass ausser den vier Todsünden alles übrige zu diesen untergeordneten Vorschriften gehörte. Andere waren der Ansicht, dass man sowohl den Titel über die Todsünden als auch den folgenden Titel aussondern müsse, und dass alles übrige zu den untergeordneten Vorschriften zu rechnen wäre. Wieder andere wollten die drei ersten Titel, andere vier, andere fünf, noch

*) Das ist das erste des Sutta-Piṭaka.

**) Uebersetzt von Burnouf, *Lotus* 449—482.

***) Nikâya's; über die Einteilung dieser Nikâya's, oder wie die Nördlichen sagen: Âgama's, später mehr.

andere die sechs ersten Titel ausnehmen und das Uebrige als untergeordnet betrachtet wissen.*) Da erhob der Vorsitzende seine Stimme, um die (236) Versammlung gegen jeden Versuch zu warnen, untergeordnete und sehr untergeordnete Vorschriften abzuschaffen. „Unsere Regeln der Zucht", so ungefähr drückte er sich aus, „sind auch bei den Laien bekannt, sie wissen sehr wohl, was uns Çâkya-Söhnen erlaubt ist, und was nicht. Wenn wir nun die untergeordneten und sehr untergeordneten Vorschriften der Zucht abschaffen würden, würde man sagen: Was der Asket Gautama seinen Jüngern geboten hat, verschwindet wie Rauch: so lange ihr Meister noch in der Welt war, befolgten sie die Regeln der Zucht, aber kaum ist er tot, so hören sie damit auf. Deshalb beantrage ich, wenn die Versammlung es gut heisst, dem einmal Vorgeschriebenen nichts zuzufügen, nichts wegzunehmen, und uns an die Vorschriften zu halten, wie sie einmal gegeben sind." — Dieser Antrag dreimal wiederholt, wurde angenommen.**) Die Mönche hörten nicht auf, den Ânanda darüber zu tadeln, dass er versäumt hätte, den Herrn zu fragen, worin die untergeordneten und sehr untergeordneten Punkte der Zucht beständen. Sie sagten zu ihm: „Du hast Unrecht gethan, bekenne deine Schuld." Ânanda erwiderte: „Ich habe es versäumt, weil ich nicht daran gedacht habe; ich kann darin kein Arg sehen. Aber aus Achtung vor eurer Ansicht will ich wohl sagen, dass ich schuldig bin." Nun wurden noch mehrere

*) Das Mass der Bedeutsamkeit und Untergeordnetheit ergiebt sich von selbst aus der schwereren oder leichteren Strafe. Das wussten die Verfasser des Prâtimoksha noch, aber diejenigen dieses Teiles des Cullavagga hatten es vergessen.

**) Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die Verfasser dieses Berichtes unwillkürlich die Autorität des Buddha gleich Null, die Autorität des Publikums als massgebend betrachteten.

Vorwürfe gegen Ânanda vorgebracht. Erstens, dass er einmal auf den Regenmantel des Herrn getreten hätte, als er damit beschäftigt war, denselben zu flicken. Zweitens, dass er die Schuld trüge, dass weibliche Personen sich vor dem Körper des Herrn auf die Erde gebeugt und ihn so mit ihren Thränen beschmutzt hätten. Drittens, dass er unterlassen hätte, kurz vor dem Nirvâṇa den Herrn zu bitten, seinen Tod noch etwas hinauszuschieben.*) Viertens, dass er die Aufnahme von Frauen in den Orden bewirkt hätte. Ânanda brachte zu seiner Entschuldigung, was den ersten Punkt betraf, vor, dass er nicht aus Unehrerbietigkeit auf den Regenmantel getreten hätte; hinsichtlich des (237) zweiten Punktes, dass er so gehandelt hätte, um zu verhindern, dass die Frauen zu ungelegener Zeit kämen; gegen den dritten Verweis verteidigte er sich durch die Erklärung, dass er in dem genannten Augenblicke von dem Teufel besessen war, und gegen den vierten Vorwurf führte er an, dass die Gautamî sich als Pflegemutter um den Herrn verdienstlich gemacht hätte. Er könnte in allem dem kein Unrecht finden, endete jedoch mit der Versicherung, dass er aus Achtung vor der Meinung der ehrwürdigen Brüder sich schuldig bekennen wolle.

An diesem ersten Concil, an welchem man in gegenseitiger Uebereinstimmung „die Zucht" festsetzte, nahmen 500 Mönche teil, weshalb dasselbe in der Geschichte das „Concil der 500" genannt wird.**)

So lautet der Hauptsache nach die kanonische Verhandlung in dem Cullavagga. Von andrer Seite wissen

---

*) Niemand war bei dieser Gelegenheit ausser dem Meister und Ânanda zugegen; wie die Brüder diesen Umstand erfahren hatten, wird nicht mitgeteilt.

**) In einem von Buddhaghosha a. a. O. citirten *versus memorialis* wird diese Versammlung auch „die der Senioren" genannt.

wir, dass die Synode sieben Monate dauerte.*) Buddhaghosha weiss ferner zu berichten, dass die Natur die glückliche Beendigung des Conciles mit einem feierlichen Erdbeben *in optima forma* und mit einigen Wundern ausserdem feierte.**) Unter den Grössen der Versammlung werden ausser Kâçyapa dem Grossen, Upâli und Ânanda auch genannt Anuruddha, Vâgiça, Pûrṇa, Kâçyapa der Jüngere***), Kâtyâyana und Koṭṭhita oder Koṭṭhika.†)

Die nördliche Recension des Berichtes, wie wir dieselbe im Anfange der Lebensbeschreibung des Çâkyamuni antreffen, zeichnet sich durch einen lebendigeren Ton der Erzählung und der Handlung, sowie auch dadurch aus, dass die didaktische Tendenz weniger in den Vordergrund tritt. Sie macht den Eindruck, etwas jünger zu sein als die Recension des Cullavagga, aber viel älter als des Buddhaghosha erörterter Bericht. Es ist von Interesse, das Stück im Auszuge mitzuteilen, um die übereinstimmenden und abweichenden Punkte hervortreten zu lassen.

(238) Als schon die meisten Arhats das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hatten, sahen die Götter mit Bekümmernis, dass die Lehre des Herrn ins Sinken gerate, und in Erwägung, dass auch die begabtesten Mönche hingeschieden waren††), fragten sie sich bekümmert, wer es übernehmen solle, die Lehre des Meisters zusammenzustellen. Da sagte Kâçyapa zu den Mönchen: „Sintemalen die Götter ihre Betrübnis

*) U. a. Dîpav. Kap. 4 u. 5, 1—15; Buddhaghosha a. a. O.

**) Das Ende der Versammlung fiel auf den Vollmondstag des Phâlguna, um und bei dem Frühlingsäquinox. Dann bebte die Erde, rhetorisch ausgedrückt, von den Frühlingsstürmen.

***) Auch hier lebt der zweite Kâçyapa gleichzeitig mit dem ersten.

†) Koshṭhila oder Kaushṭhila bei den Nördlichen.

††) Glücklicherweise waren 100 Jahre später noch acht Sthavira's übrig, um die unverfälschte Lehre fortzupflanzen.

an den Tag legen, müsset auch ihr nicht hintanstehen.“ Sofort liess er durch den Diener Pûrṇa*) eine Versammlung zusammenberufen, in der 499 Heilige erschienen und von Kâçyapa den Zweck der Zusammenkunft erfuhren. Unterdessen sandte derselbe wiederum Pûrṇa ab, um auch Gavâmpati zu holen. Gavâmpati, der von dem Boten damals zuerst die Nachricht erfuhr, dass der Herr dahingeschieden sei, erschrak dermassen, dass er unter einigen Wundern den Geist aufgab. Darauf kehrte Pûrṇa, nachdem er der Leiche die schuldige Ehre erwiesen hatte, mit dem Bettelnapfe und dem Ordensgewande des Verschiedenen nach dem Haine der zwei Sal-Bäume zurück, um dem Kâçyapa zu melden, was geschehen wäre. Der Patriarch war durchaus nicht zufrieden und erliess einen Befehl, wonach es jedem aufs strengste verboten wurde, zu sterben, bevor er das Nötige vollbracht hätte. Er schlug darauf der Schar vor, mit ihm nach Râjagṛiha zu ziehen, wogegen die Brüder nichts einzuwenden hatten. Nur wünschten sie vorab zu wissen, welchen Platz Ânanda, der doch auch ein Lehrer wäre, einnehmen sollte. Der Vorsitzende, der die bestimmte Zahl nicht überschreiten wollte, glaubte, es würde das Beste sein, wenn man den Ânanda zum Wasserbesorger anstellen würde. Und mit diesem Gedanken konnte man sich wohl befreunden.

Als Ajâtaçatru Kâçyapa den Grossen in Râjagṛiha sah, dachte er an den Herrn und stürzte von seinem Elefanten, aber der Kirchenvater fing ihn durch ein Wunder auf und ermahnte ihn, dergleichen nicht wieder zu thun. Auf die Frage des Königs, wohin er zu gehen beabsichtigte, antwortete (239) er, dass

*) Pûrṇa ist u. a. ein Name des fünften, zehnten und fünfzehnten Tages der Monatshälfte; die Versammlung wurde eröffnet am fünften des zunehmenden Mondes; Bigandet II. p. 108.

er sich nach der Banyan-Grotte im Videhaka-Gebirge begeben wollte.

Gegen Vollmond des mittleren Monates der stillen Zeit*) war durch die Fürsorge des Ajâtaçatru alles Nötige in der Banyan-Grotte**) in Bereitschaft gesetzt. Unterdessen beratschlagte Kâçyapa mit Anirruddha und fragte ihn, welche Lehrer unter den Mönchen seien. Anirruddha erklärte, dass nach seinem Dafürhalten Ânanda der Einzige wäre. Der Patriarch sah ein, dass dieser nur durch Tadel zu bändigen wäre und sprach zu ihm: „Ânanda, da ich das Haupt der Versammlung bin und wir beide uns nicht zusammen beraten können***), so gehe von dannen.“ Ânanda war wie ins Herz getroffen und sprach bewegt: „Nicht doch, Kâçyapa, ich habe den Einrichtungen, Lehren, Gebräuchen und Ceremonien gemäss gewandelt, auch der Gemeinde kein Unrecht zugefügt; habe darum Nachsicht mit mir!“ Der Patriarch ent-

---

*) Dies setzt einen Varshavâsa von 3 Monaten voraus.

**) Fa Hian *Travels* p 118 sagt, dass die Felsengrotte, bei ihm Che-ti (?) genannt, an der nördlichen Ecke des Berges lag.

***) Die Dämmerung, Kâçyapa, und der Mond, Ânanda, können einander nicht vertragen. Es ist schwer, die mythischen Züge in der südlichen Ueberlieferung bei Bigandet II p 108 zu verkennen. Die Versammlung, in der Zwielicht präsidirte, hatte schon begonnen. Jeder war auf seinem Platze ausser Ânanda. Doch siehe da, eine Weile später erscheint er plötzlich in der Versammlung: „the appearance of his face resembled a ripe palmfruit. It was beautiful as the moon at its full emerging from the bosom of a cloud.“ Ueber die Vielseitigkeit von Ânanda's Charakter ist schon früher die Rede gewesen. In jedem Falle ist er eine Lichtkugel, die bei ihrem Erlöschen sich in zwei Hälften spaltet, d. h. die bei ihrem Untergange im Westen durch den Horizont in zwei Teile zerlegt wird. Die Inder pflegen nämlich von der Sonne und dem Monde, wenn dieselben scheinbar an dem Horizonte stehen, zu sprechen, als von halb auf und halb unter.

gegnete: „Dass du, so lange du des Herrn Diener warst und ihm folgtest, die Einrichtungen etc. nicht übertreten hast, was ist das für ein grosses Wunder? Was du aber gegen den Verein gefehlt, werde ich dir zeigen; stehe auf und ergreife ein Täfelchen." Sowie Ânanda aufstand, erbebte die Erde, die Götter aber riefen aus: „O weh, Kâçyapa hat wahrgesprochen, Ânanda wird von diesem Orte aus scharf getadelt werden." Kâçyapa sprach: „Folgendes sind, Ânanda, deine Vergehen. Erstens, du hast den Frauen die Lehre (240) vorgetragen und bewirkt, dass sie in den Orden aufgenommen wurden; zweitens, du hast den Herrn nicht gebeten, seinen Eintritt in das Nirvâṇa aufzuschieben; drittens, von dem Lehrer gefragt, hast du ausweichende Antwort gegeben; viertens, du hast auf einen Zipfel seines Gewandes getreten; fünftens, du hast trübes Wasser gereicht; sechstens, du hast nicht nach den genaueren Bestimmungen der Pflichten gefragt; siebentens, du hast einem Ehepaare Geheimlehren mitgeteilt; achtens, du hast einem Weibe mit gelbem Leibe die Lehre vorgetragen."

Ânanda bat um Verzeihung; Kâçyapa konnte nichts rückgängig machen und sprach zu ihm: „Ânanda, du mit Leidenschaft behafteter, und ich, der von Leidenschaften freie, können nicht zusammenbleiben, also gehe von dannen." Ânanda wiederholte seine Bitte: „O Kâçyapa, vergieb! Als der Herr dahinschied, sprach er: „„Ânanda, entschwinde nicht dem Dasein, ich übergebe dich dem Kâçyapa."" Handle also nach des Lehrers Worte, ich will auch für die Zukunft bürgen." Kâçyapa sprach: „Ânanda, weine nicht und gehe; ich strafe dich, damit du Eifer für die Lehre beweisest." Da mischte sich Anirruddha in das Gespräch mit der Frage: „Wie sollen wir ohne Ânanda das Wort vortragen?" Kâçyapa antwortete: „Obwohl Ânanda an Tugenden reich ist, so kann er doch, da er mit Leidenschaften behaftet ist, nicht mit

uns wohnen." Zu Ânanda aber sprach er: „Gehe; wenn du Arhat geworden bist, kehre zurück."

Mit thränenerfüllten Augen, mit Erinnerung an den Lehrer und voll Trübsal ging Ânanda nach dem Lande der Vṛiji's.*) Hier wird er sehr bald ein Arhat, kehrt nach der Nyagrodha-Höhle zurück und wird von Kâçyapa, Kauṇḍinya, Aniruddha, Upâli, Cunda, Daçabalakâçyapa, Pûrṇa, den 500 Arhats mit den 16 Sthavira's**) an der Spitze wohl (241) aufgenommen und auf den Thron gesetzt, um die Lehre zu verkündigen. Nachdem er nun nach den vier Weltgegenden um sich geblickt und von Kâçyapa aufgefordert worden ist, trägt er das erste Sûtra vor: „So habe ich gehört; in jener Zeit weilte der Herr im Reiche von Benares, im Gazellenparke." Bei diesen Worten wurden die Götter und Bhikshu's durch die Erinnerung an den Herrn betrübt.

Als Ânanda das Sûtra beendigt hatte***), sagte Kauṇḍinja zu Kâçyapa: „Ich wurde gläubig, als ich

---

*) Abgesehen von Abweichungen in Einzelheiten, stimmen die beiden Fassungen darin überein, dass Ânanda als unentbehrlich betrachtet wird. Anders ist es im Mahâvastu der nicht orthodoxen Lokottaravâdin's. Darin wird bei der Beschreibung des Concils Ânanda nur beiläufig erwähnt, und tritt Kâtyâyana als Hauptredner auf. Noch in anderer Hinsicht ist die Erzählung im Mahâvastu (ed. Senart p 69 fg.) sehr eigentümlich.

**) Diese sind: Râhula, Piṇḍola-Bhâradvâja, Panthaka der Grosse, Panthaka der Kleine, Gavâmpati (alias Gopa), der schon tot war, aber nach einigen Monaten wieder zum Leben gekommen sein muss, Pilindavatsa, Kâlika, Çaraṇa, Bhadra, Vakkula, Nâgamudra oder Nâgasena, Ajita und noch einige andere, deren Namen unsicher sind. *Lebensb.* p 322.

***) Der Theorie nach hatten also alle Sûtra's schon zu Lebzeiten des Buddha die kanonische Form. Da alle Sûtra's mit demselben Anfange beginnen: „So habe ich gehört, *çrutam*, (oder gelernt) etc.", kann kein einziges derselben von den Jüngern des Meisters, weder bei dessen Lebzeiten, noch nach dessen Tode verfasst sein, da sie sonst sagen

diesen Vortrag hörte."*) Darauf übertrug Kâçyapa aus Furcht, er möchte früher entschwinden, dem Ânanda die vollständige Sammlung der Sûtra's. Ânanda kam diesem Auftrage nach und versicherte, dass es ausser den gesammelten Sûtra's keine mehr gäbe. Darauf stieg er vom Throne herab. Denselben nahm Kâçyapa ein und übertrug dem Upâli die Sammlung des Vinaya. Upâli nahm zu diesem Behufe den Thron ein. Darauf dachte Kâçyapa: „Ich selbst will die Mâtṛikâ's sammeln", und sammelte die die Sûtra's und den Vinaya schützenden Mâtṛikâ's.**)

(242) Die Fassung, welche sich bei Hiuen Thsang findet***), weicht in einigen Details von den beiden mitgeteilten Recensionen ab. Wir teilen sie hier in den Hauptzügen mit.

Einstmals, als Kâçyapa der Grosse im Schatten der Bäume sass, bemerkte er ein glänzendes Licht; mit seinem himmlischen Auge sah er, dass in der Stunde der Herr zwischen den beiden Sal-Bäumen das

---

würden: „Ich habe erlebt" oder „Ich erinnere mich", oder etwas Derartiges. Die Formel mit *çrutam* hat wohl keinen anderen Zweck, als die Sûtra's (eine Verwechselung für *sûkta's*) zur Çruti zu stempeln, d. h. zu überlieferten heiligen Texten.

*) Kauṇḍinya war der erste der Fünfe, der seiner Zeit durch das Anhören der ersten Predigt gläubig wurde, wie man sich noch erinnern wird. In der Versammlung erinnerte sich niemand des Vorfalles mehr, wie es scheint. Wozu sonst die Erklärung des Kauṇḍinya dem Vorsitzenden gegenüber? Oder sollte etwa gemeint sein, dass Kauṇḍinya periodisch von Gläubigkeit befallen wurde?

**) Diese *mâtṛikâ's* (Pâli: *mâtikâ*) sind die Titel der Rubriken und Artikel; sie bilden einen Index, eine Anukramaṇî, wie sie u. a. die Veda's haben. Einige verbinden mit *mâtṛikâ* die Bedeutung von Abhidharma; daher in einer Recension, bei Hiuen Thsang, Kâçyapa als Autorität der Ueberlieferung des Abhidharma-Piṭaka vorkommt. Vergl. wegen der letztgenannten Bedeutung des Ausdruckes Burnouf *Introd.* p 48; 317.

***) *Voy. des Pél. B.* I p 136; III p 32.

Nirvâṇa erlangte. Als er sich sofort mit seinen Schülern auf den Weg nach Kuçinagara begab, traf er unterwegs einen Âjîvika mit himmlischen Blumen*) in der Hand an, von welchem er die Kunde von dem Hinscheiden des Herrn vernahm. Da konnte er nicht umhin, auszurufen: „Die Sonne der Rede hat ihre Fackel ausgelöscht, und die Erde wird in Finsternis gehüllt.“ Unterdessen gaben die lauen Mönche sich unziemender Freude hin, weil sie glaubten, sie würden nun Ruhe und Zufriedenheit geniessen und von Strafen bei der Uebertretung der Vorschriften verschont bleiben. Daraus ersah Kâçyapa die Notwendigkeit, eine Sammlung des Gesetzes zu veranstalten. Sofort trat er auf die beiden Sal-Bäume zu, richtete den Blick auf den Buddha und brachte ihm seine Huldigung dar.**)

Um eine Versammlung des Gesetzes zu berufen, bestieg der Patriarch den Sumeru (den Nordpol), läutete die grosse Glocke und entbot alle Arhat's nach Râjagṛiha. Es kamen 999 zusammen***); Ânanda wurde ausgeschlossen, weil er noch auf der Stufe der Schüler†) stand, und seine Berufung darauf, dass er so viele Jahre den Tathâgata treu begleitet hatte, nützte nichts, „denn“, bemerkte der Patriarch, „wenn du auch durch deinen steten Umgang mit dem Buddha sehr gelehrt geworden bist, so sind doch die sinnlichen Begierden und die geistigen Irrtümer in dir noch nicht unterdrückt, und die Bande, die dich an die Welt fesseln, noch nicht gelöst.“

---

*) Tautropfen, wie es scheint.

**) Der Jahrtausende alte Gebrauch, die Sonne bei ihrem Untergange zu verehren, bestand vor noch nicht langer Zeit bei holländischen Seeleuten.

***) Diese Verdoppelung der officiellen Zahl ist unnütz und verwerflich, alle übrigen Fassungen stimmen darin überein, dass die Zahl 500 betrug; so oben, wie auch bei Fa Hian (*Travels* p 118) und in einem Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 434.

†) Er hatte den Horizont noch nicht erreicht.

(243) Zu dem Ende begab sich Ânanda nach einem einsamen Orte, um die Arhatschaft zu erlangen. Einmal sank er erschöpft von Müdigkeit in Schlaf. Kaum hatte sein Haupt das Kissen berührt, so wurde er ein Arhat. Alsbald machte er sich auf den Weg nach dem Versammlungssaale und klopfte an die Thüre. „Sind alle deine Bande gelöst?" rief der Vorsitzende. „„Ja"", war die Antwort. Der Patriarch erwiderte: „Dann hast du nicht nötig, die Thüre zu öffnen, um einzutreten." Und in der That kam Ânanda durch das Schlüsselloch hinein — denn die Arhat's besitzen übermenschliche Kräfte — grüsste die Brüder, küsste die Füsse des Vorsitzenden und nahm, von demselben bewillkommnet, Platz.

Damals — es war am 15. der stillen Zeit — übertrug der Vorsitzende dem Ânanda, das Sûtra-Piṭaka vorzulesen, dem Upâli das Vinaya-Piṭaka vorzutragen, während er selbst sich die Sammlung des Abhidharma-Piṭaka vorbehielt.*) Ânanda erhob sich, richtete das Antlitz nach dem Nirvâṇa-Berge**), verneigte sich ehrfurchtsvoll und bestieg die Rednerbühne, um die Sûtra's vorzutragen, welche die Versammlung aus seinem Munde empfing und aufschrieb. Darauf trug Upâli den Vinaya und Kâçyapa den Abhidharma vor. In drei Monaten war das ganze Werk vollendet. Die Abschriften der kanonischen Bücher wurden auf Palmblätter geschrieben, vervielfältigt und so über ganz Indien verbreitet.

Die vollständige Unvernünftigkeit der auftretenden Personen, die nicht im einzelnen aufgezeigt zu werden braucht, ist eine natürliche Folge des Unvermögens der Erzähler, Personificationen von Naturerscheinungen oder abstracten Begriffen ein historisches Gewand zu

*) Vgl. die Note oben.

**) Die Inder nennen den Horizont Berg, der Untergangsberg ist der westliche Horizont.

verleihen. Je mehr die Grundlage, auf der eine Mythe oder Allegorie ruht, in Vergessenheit gerät, um so menschlicher werden die Personen, so dass sie zuletzt wie Personen eines historischen Romanes erscheinen. So weit ist es mit der Erzählung der ersten Kirchenversammlung nicht gekommen, selbst in der jüngsten Fassung sind und bleiben die menschlichen Figuren unvernünftig.

(244) Für rein mythisch halten wir alles, was sich auf Kâçyapa und Ânanda bezieht. Dem ersteren, der Dämmerung, überlässt der Tagesgott sein Reich; dies Reich ist von kurzer Dauer, namentlich in dem Lande, wo die Erzählung entstanden ist, und es ist daher kein Wunder, dass er, der grosse Patriarch, weder bei den Nördlichen, noch bei den Südlichen in der Reihe der Lehrer*), als Leiter der Gemeinde, eine Stelle einnimmt. Eine Erinnerung an das wahre Wesen des Patriarchen muss in Indien noch lange in einigen Kreisen gelebt haben, wie man aus der Sage von dem Hahnenfuss-Berge bei Fa Hian**) schliessen kann: „Innerhalb dieses Berges befindet sich jetzt Kâçyapa der Grosse. Er hat sich mitten durch den Fuss des Berges einen Weg nach dem Inneren gebahnt, der Eingang ist jetzt dicht. In ziemlicher Entfernung von dieser Stelle ist eine tiefe Schlucht, in der der Körper des Kâçyapa in Massa geborgen ist***).

---

*) Bei ersteren ist der erste Leiter der Gemeinde und Lehrer vom Jahre 1 ab Ânanda, bei letzteren Upâli. Dies ist aus mehr als einem Grunde erklärlich, u. a. weil der Ausdruck Vinaya im engeren Sinne Zucht, Disciplin, eigentlich die weitere Bedeutung des lateinischen *disciplina* hat, so dass *vinaya* und *dharma* mit einander wechseln können.

**) *Travels* p 132.

***) Nach einer anderen Fassung der Sage (*Lebensb.* p 307) hüllte sich Kâçyapa, nachdem er alle Punkte des Horizontes durchlaufen hatte, in den zurückgelassenen Staubmantel des Herrn und legte das Gelübde ab, dass sein Körper nicht aus dem Hahnenfuss-Berge sich erheben solle, bevor Maitreya

und ausserhalb der Schlucht ist der Ort, wo er bei Lebzeiten sich die Hände wusch. Inmitten des Berges erscheinen, sobald die Sonne sinkt, alle Arhat's (d. h. die Sterne), und jeder nimmt seinen eigenen Platz ein. Buddhistische Pilger kommen jährlich, um den Kâçyapa andächtig zu verehren. Befinden sich unter ihnen einige, die Zweifel hegen, dann erscheinen unmittelbar nach Sonnenuntergang die Arhat's und beginnen Gespräche zu führen, um Zweifel und Bedenken zu vertreiben und später wieder zu verschwinden."

Das heisst mit anderen Worten: „Innerhalb des Berges herrscht eine dichte Finsternis, welche seit Anbeginn der Zeit dort gleichsam eingekerkert gewesen ist, ohne irgendwohin entweichen zu können. Blickt man in eine der tiefen Schluchten, dann ist es, als ob eine dichte Masse von Halbdunkel (245) sich zusammengeballt habe, welche, sobald es Abend wird, aus der Tiefe aufzusteigen scheint, um sich im Luftkreise auszudehnen und am Firmamente zu herrschen. Doch alsbald erscheinen die freundlichen Sterne am Himmel und nehmen ihre festen Plätze ein, um jeden Zweifel an der Beständigkeit der Naturgesetze wegzuräumen. Denn wenn jemand nach der Ausbreitung des fahlen Gewandes der Abenddämmerung erschreckt zweifeln möchte, ob es jemals wieder tagen werde, rufen sie ihm gleichsam zu, dass so unabänderlich, wie sie auf ihre Stellen zurückkehren und in der Nacht leuchten, um den Irrenden als Führer zu dienen, auch das grosse Licht, obschon es für den Augenblick in das Nirvâṇa eingegangen ist, seine segensreiche Thätigkeit nicht unterbrechen werde."

Dies ist nach unserem Dafürhalten die tägliche grosse Versammlung der Arhat's unter dem Vorsitze des Kâçyapa in der ersten Stunde nach dem Nirvâṇa.

---

erschienen sein würde. Dann kommt er nämlich als Morgendämmerung vor dem Tage.

Es giebt auch, wie später zur Sprache kommen wird, eine jährliche erste Synode der Heiligen im Anfange des Jahres.*)

Gleichzeitig mit der ersten Synode wurde nach einer Ueberlieferung eine Synode der Opposition ebenfalls zu Râjagṛiha gehalten. Da andere Ueberlieferungen dieses Gegenconcil erst 100 Jahre später ansetzen, so werden wir es in einem folgenden Abschnitte in Verbindung mit der zweiten Versammlung behandeln.

Das Endresultat aus vorstehenden Betrachtungen über das vorgeblich historische erste Concil lässt sich in wenig Worten zusammenfassen: In eine alte mythische Erzählung hat man einige Theorieen eingeflochten, welche bestimmt waren, gewissen angenommenen Mönchsregeln und Lehrsätzen den Charakter der Unantastbarkeit zu verleihen.

---

3) Zweites Concil.

Die südliche Ueberlieferung setzt dieses Concil genau ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa an, die Nördlichen sind über die Zwischenzeit nicht einig. Die meisten geben 110 Jahre, andere 116, einige 210 oder 220 an; einige behaupten, dass (**246**) 137 Jahre nach dem Nirvâṇa eine Versammlung berühmter Mönche zu Pâṭaliputra unter der Regierung der Könige Nanda und Mahâpadma stattfand.**) Gewöhnlich aber nehmen die Nördlichen an, dass das Concil in den Tagen des frommen Açoka gehalten wurde, während die Südlichen sagen, dass Kâla-Açoka damals regierte.

An Vollständigkeit trägt der ceilonesische Bericht

*) Vassa ist sowohl Regenzeit als Jahr.

**) Wassiljew zu Târanâtha p 291 und 298. Auf dieser Versammlung erschien auch Kâçyapa der Grosse!

über die Ereignisse vor und während der zweiten Synode den Sieg davon. Bevor wir denselben im Auszuge mitteilen, werden wir als Einleitung einige Nachrichten über die Hauptpersonen nach der ältesten Chronik Ceilons*) zur Kenntnis des Lesers bringen.

Gerade 100 Jahre nach dem Nirvâṇa erklärten die zu Vaiçâlî ansässigen Vṛiji-Söhne, 12000 an Zahl, zehn Dinge für erlaubt, welche der Tathâgata ausdrücklich, als mit der Lehre und der Zucht im Widerspruche stehend, verboten hatte. Um diese Ketzerei zu unterdrücken, versammelten sich 1 200 000 Çâkya-Söhne unter der Leitung von acht vornehmen Senioren: Sarvakâmin, Sâḍha, Revata, Kubjaçobhita, Yaças, Çâṇavâsin Sambhûta, Vṛishabhagâmin und Sumanas; die zwei Letzten Zöglinge des Anuruddha, die übrigen solche des Ânanda. Diese acht erklärten die zehn Dinge für unerlaubt und hielten zu Vaiçâlî in dem Belvedere ein Concil, dem 700 auserlesene Mönche beiwohnten. Die Autorität, mit der die Senioren auftraten, verdankten sie ihrem hohen Lebensalter, denn sie hatten alle noch den Herrn gesehen. Sarvakâmin, der Hauptredner, hatte eine Anciennetät von 120 Jahren, so dass er mindestens 140 Jahre alt war.**) Yaças, „der von dem Herrn Gepriesene“, kann kein anderer gewesen sein, als der bekannte, der einer der ersten Schüler wurde. Er muss also über 160 Jahre alt gewesen sein.***) Sâḍha war schon vor dem Buddha gestorben.†) Selbst die jüngsten unter den (247)

*) Dipavansa 4, 47 und 5, 16.

**) Dies wissen wir aus dem authentischsten Berichte Cullavagga 12, 2, 4.

***) Er wird ein Schüler des Ânanda genannt, was keineswegs unmöglich ist, wenn man in letzterem einen Gott der Weisheit sieht.

†) Mahâparin. S. Kap. 2. Ein solches zeitweises Verschwinden oder Verfinsterung von Heiligen darf man nicht mitzählen. Man erinnert sich, wie überraschend schnell der Irrlehrer Pûraṇa-Kâçyapa wieder den Schauplatz der Welt

Kirchenvätern mussten mindestens 120 Jahre hinter sich haben, so dass die Versammlung mit vollem Rechte den Namen „Concil der Senioren" verdient. Das übermässig hohe Lebensalter der Kirchenväter ist kein zufälliger Umstand, keine Nebensache in der Erzählung, sondern das Allerwichtigste; gerade darauf kommt alles an; ohne diese Eigentümlichkeit wäre die Autorität der Sthavira's ja null und nichtig gewesen. Auch ist dieses ehrfurchterweckende hohe Lebensalter der Hauptpersonen der zweiten Synode nicht ausschliesslich der südlichen Ueberlieferung eigen; denn obschon die Nördlichen die Versammlung in die Zeit des Maurya-Açoka verlegen, so bleibt doch bei ihnen das Alter der Sthavira's unberührt. Schon daraus kann man ersehen, dass die Verfasser des Berichtes über die zweite Kirchenversammlung weniger Gewicht auf Geschichtsschreibung als auf Dogmatik legten. Der Verlauf der Ereignisse nach dem Pâli-Canon*) ist in der Hauptsache folgender:

Ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa des Herrn erklärten die Vṛiji-Söhne, vaiçâlî'sche Mönche, zu Vaiçâlî zehn Dinge für erlaubt, nämlich: die Praxis von Salz in einem Horne, von den zwei Zollen, von einem anderen Dorfe, des Wohnsitzes, der Zustimmung oder Indemnität, von dem Usus, von ungebutterter Milch, von frischem Palmweine, von ungewöhnlichen Sitzmatten, von Gold und Silber.**)

Zu dieser Zeit kam Yaças, Kâkâṇḍaka's Sohn,

---

betrat; und was die lange Lebensdauer solcher Weisen, ob rechtgläubig oder Ketzer, betrifft, so sei bemerkt, dass die bekannten sechs Irrlehrer 500 Jahre nach dem Nirvâṇa noch munter am Leben waren und noch immer denselben grossen Anhang hatten, wie in den Tagen, als der Buddha ihren Glanz überstrahlte. Diesen höchst glaubwürdigen Bericht verdanken wir dem Mil. P. p 4.

*) Cullavagga XII.

**) Die Erklärung dieser Titel wird später in dem Stücke selbst gegeben.

nach Vaiçâlî und nahm seinen Einzug in Grossenbusch, in dem Belvedere-Saal. Bei dieser Gelegenheit bemerkte er, dass die unter dem Namen Vṛiji-Söhne bekannten Mönche am Sabbathe eine kupferne Schale mit Wasser füllten, sie mitten in den Kreis der Geistlichen setzten und zu den Laien sagten: „Gebet etwas, liebe Freunde, für die Congregation, und wäre es nur ein Kârshâpaṇa*), ein (248) Halber, ein Viertel oder ein Sechszehntel. Es soll zum Nutzen der Congregation dienen." Als Yaças dieses hörte, rief er unwillig den Laien zu: „Gebet nichts, liebe Freunde, die Çâkya-Söhne dürfen kein Gold und Silber annehmen; die Çâkya-Söhne haben Edelsteinen und goldenem Geschmeide entsagt; die Çâkya-Söhne besitzen kein Gold und Silber." **) Jedoch nutzte diese Ermahnung nichts: die Laien fuhren fort, Geld zu geben.

Als die Nacht vergangen war, verteilten die Mönche das Geld und boten auch dem Yaças einen Anteil an, mit den Worten: „Siehe hier, werter Freund Yaças, deinen Anteil an dem Gelde." Doch er wies das Anerbieten mit Verachtung von der Hand. Das ging den Vṛiji-Söhnen zu weit, und sie beschlossen, ihm eine kirchliche Strafe aufzuerlegen, weil er gläubige Bürger von so guter Gesinnung getadelt habe. Sie verurteilten ihn alsdann dazu, die Bürger um Verzeihung zu bitten. Der ehrwürdige Pater erklärte, sich dem Erkenntnis unterwerfen zu wollen, erlaubte sich aber zugleich, die Vṛiji-Söhne darauf aufmerksam zu machen, dass der Herr verordnet hatte, einem Geistlichen, der verurteilt war um Verzeihung zu bitten,

---

*) Eine Münze von Gold, Silber oder Kupfer.

**) Das, was so sehr den Unwillen des Yaças erregte, wird von den Çâkya-Söhnen auf Ceilon regelmässig geübt. „In some conspicuous place there is a large copper-pan, into which the alms of the people are thrown." Hardy, *E. M.* p 233.

zur Controlle einen Genossen beizugeben. Hiergegen wurden keine Bedenken erhoben, und man gab ihm, was er billigerweise verlangte.

Sobald Yaças mit dem zur Controlle beigegebenen Genossen in die Stadt Vaiçâlî gekommen war, hielt er eine Ansprache an die Laien und sagte: „Ich erkenne an, verehrte Herren, dass ich euch gutgesinnte gläubige Laien getadelt habe. Und warum? Weil ich das Ungesetzliche ungesetzlich, das Gesetz Gesetz nenne; weil ich Zügellosigkeit Zügellosigkeit und Zucht Zucht nenne. Einstmals, liebe Freunde, befand sich der Herr zu Çrâvastî, in dem Jetavana, dem Garten des Anâthapiṇḍika."*) Darauf hielt er an die (249) Mönche folgende Ansprache: „Die Sonne und der Mond, Mönche, haben vier Plagen, derentwegen sie nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Welche sind nun diese vier? Die Wolken, Mönche, sind eine Plage für die Sonne und den Mond, derentwegen sie nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Der Nebel, Mönche, ist eine Plage etc. Rauch und Staub, Mönche, sind Plagen etc. Râhu, der Fürst der Finsterlinge (die Eklips), Mönche, ist eine Plage etc. Dies sind die vier Plagen, derentwegen die Sonne und der Mond nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Ebenso, Mönche, giebt es vier Plagen, derentwegen Asketen und Brahmanen nicht glühen, nicht leuchten, nicht scheinen. Welche sind diese vier? Es giebt, o Mönche, Asketen und Brahmanen, die Branntwein und Arak trinken, die dem Trunke ergeben sind.

---

*) So spricht ein Augenzeuge, ein Schüler, oder jemand, der als solcher gedacht wird. Dagegen kann die Formel: „So habe ich gehört (oder gelernt)", nur von jemand gebraucht werden, der den Herrn nicht gesehen hat. Da die als Autorität anerkannten Alten noch 100 Jahre nach dem Nirvâṇa lebten, so müssen alle Sûtra's, welche mit genannter Formel anheben, nach dem ersten Jahrhunderte nach dem Nirvâṇa abgefasst sein.

Dies ist die erste Plage, derentwegen Asketen und Brahmanen etc. Ferner giebt es Asketen und Brahmanen, die dem Liebesgenusse nachgehen und demselben ergeben sind. Dies ist die zweite Plage. Ferner giebt es einige Asketen und Brahmanen, die Gold und Silber als Geschenke annehmen etc. Dies ist die dritte Plage. Endlich giebt es einige Asketen und Brahmanen, die eine falsche Art, sich zu ernähren, befolgen. Dies sind die vier Plagen etc. Nachdem er so gesprochen hatte, fügte der Herr, unser Meister, noch hinzu:

„Mit Liebe und Hass behaftet sind einige Asketen und Brahmanen
Leute, die in ihrer Thorheit sich erfreuen an äusserem Glanze.
Sie trinken Branntwein und Arak, sie pflegen Umgang mit Weibern
Und nehmen bereitwillig Gold und Silber an, die Thoren.
Einige Asketen und Brahmanen befolgen einen gemeinen Lebenswandel.
Dies sind die Plagen, die der Buddha, der Sonnenverwandte, nannte.*)
Dadurch, dass einige Asketen und Brahmanen hiermit behaftet sind,
Haben sie weder Glanz noch Schein, sind sie unrein faul und tierisch.
Gehüllt in Finsternis, die Sklaven ihrer Lüste, unfrei,
Bereichern sie den greulichen Kirchhof**) und bleiben unterworfen der Wiedergeburt."

„So sprach der Buddha. In Wahrheit also, verehrte Herren, erkenne ich an, dass (250) ich euch gutgesinnten und gläubigen Laien Unrecht gethan

*) Diese Worte werden dem Gautama selbst in den Mund gelegt; nicht sehr geschickt.

**) Mit diesem, in buddhistischen Schriften nicht ungewöhnlichen Ausdrucke ist zu vergleichen Âpastamba II, 9, 23, 4 und 10, und Bühler's Anmerkung in seiner Uebersetzung. Es scheint damit gemeint zu sein, dass dergleichen Personen nach ihrem Tode als Gespenster auf Begräbnisplätzen umherirren.

habe, weil ich das Ungesetzliche ungesetzlich, das Gesetz Gesetz nenne, weil ich Zügellosigkeit Zügellosigkeit und Zucht Zucht nenne."

Yaças teilte dann noch eine andere Geschichte aus seinem alten Vorrate mit, aus seiner Bekanntschaft mit den Tagen (aus dem Jahre 0), als der Buddha noch auf Erden weilte. Einmal nämlich, während der Herr im Bambusparke bei Râjagṛiha verweilte, sei in einer Gesellschaft am Hofe behauptet worden, dass die Çâkya-Söhne wohl täglich Gold und Silber anzunehmen pflegten; dem sei von dem Dorfbürgermeister Maṇicûlaka widersprochen worden, der steif und fest das Gegenteil behauptete. Dieser achtbare Mann, der all seine Beredsamkeit an der Ungläubigkeit und Halsstarrigkeit der flatterhaften vornehmen Gesellschaft verschwendet hatte, sei zum Ueberflusse noch persönlich zu dem Buddha gegangen, um allem Zweifel ein Ende zu machen, und habe denn auch bei dem Meister vollständig Recht bekommen. An diese Geschichte schloss der Redner noch eine andere aus seiner Erinnerung an, dass der Herr nämlich Gold und Silber verworfen hatte.

Der beredte Vortrag des Yaças blieb nicht ohne Folgen; denn die gläubigen Bürger von Vaiçâlî erklärten nun einstimmig, dass er, Yaças, allein ein Asket und wahrer Çâkya-Sohn wäre, während sie die Vṛiji-Söhne als falsche Asketen und unwürdige Çâkya-Söhne bezichtigten. Sie luden den Mönch ein, bei ihnen zu bleiben und gelobten, ihn mit allem Nötigen versehen zu wollen. Darauf kehrte der Sthavira nach dem Kloster zurück.

Die Vṛiji-Söhne, neugierig zu hören, wie die Sache abgelaufen wäre, beeilten sich, den controllirenden Begleiter bei dessen Rückkunft zu fragen, ob Yaças seiner Pflicht nachgekommen wäre. Er antwortete: „Das ist uns schlecht bekommen; sie haben ihn für einen wahren Asketen und Çâkya-Sohn erklärt und

uns als falsche Asketen und unwürdige Çâkya-Söhne bezichtigt." Die vaiçâlî'schen Mönche waren durchaus nicht davon erbaut, dass der Bruder Yaças ohne ihre Zustimmung die Bürgersleute so wohl aufgeklärt hatte, und beschlossen, ihn in den Bann zu thun. Sie würden dann auch sofort dieses Vorhaben ausgeführt haben, wäre ihnen (251) Yaças nicht dadurch zuvorgekommen, dass er flugs in die Luft aufstieg, um nach Kauçâmbî zu entkommen.

Von dieser Stadt aus sandte der Kirchenvater einen Boten zu den Geistlichen von Pâṭheya, sowie denen von Avanti und dem Dekkhan, um sie zur Entscheidung einer wichtigen Frage zu entbieten, damit nicht Recht und Gesetz unterdrückt würden, während Unrecht und Zügellosigkeit triumphirten. Er selbst begab sich unterdessen zu Sambhûta Çâṇavâsin *), der zu jener Zeit auf dem Berge Adhogaṅga wohnte. Diesem teilte er die ruchlose Gesinnung der Vṛiji-Söhne zu Vaiçâlî mit, und bat ihn dringend, die Frage aufzunehmen. Çâṇavâsin gab seine vollständige Zustimmung zu erkennen. Inzwischen kamen 60 Geistliche von Pâṭheya, sämtlich Eremiten, sämtlich Bettelmönche, sämtlich in Lumpen gekleidet, sämtlich mit den drei Kleidungsstücken ausgerüstet, sämtlich Arhat's, auf dem Adhogaṅga zusammen; gleicherweise 88 Mönche aus Avanti und dem Dekkhan, von denen einige Eremiten waren, andere Bettelmönche, einige in Lumpen gekleidet, andere mit den drei Kleidungsstücken ausgerüstet waren, doch sämtliche Arhat's.

Als diese Geistlichen mit einander sich berieten, kamen sie zu der Ueberzeugung, dass die Frage heikel und bedenklicher Art wäre. Deshalb erkannten sie

---

*) In einem, Suttavibhanga I p 294 citirten Verse heisst er Sânasambhûta (Çâṇasambhûta); in den nördlichen Quellen meistens Çâṇavâsa und Çâṇavâsika.

die Notwendigkeit, sich einen Anhang zu erwerben, damit sie in dem Schisma die Oberhand behielten. An erster Stelle beschlossen sie, den hochwürdigen Revata von Soreya, einen sehr gelehrten, unterrichteten, verständigen und sittlichen Mann, der in dem Gesetze und der Zucht wohl erfahren war, für ihre Partei zu gewinnen. Der Bruder Revata, der vermöge seines vorzüglich entwickelten himmlischen Gehöres erfuhr, worüber die Sthavira's sich berieten, und einsah, dass die Frage heikel und bedenklicher Art wäre, wollte sich lieber daraus fern halten. Er sah ein, dass die Brüder bald kommen und ihm lästig fallen würden, und um dem zu entgehen, machte er sich auf und zog von Soreya nach Sâñkâçya.

(252) Als die Sthavira's nach Soreya kamen, erfuhren sie, dass Revata nach Sâñkâçya abgereist wäre; sie zogen nun weiter nach letztgenannter Stadt, aber fanden ihn auch dort nicht, denn er war inzwischen nach Kanauj abgereist. So ging der Zug nach Kanauj. Dort angekommen, hörten sie, dass Revata die Stadt verlassen hätte und nach Udumbara gezogen wäre. In Udumbara wartete ihrer eine neue Enttäuschung, da der Ehrwürdige nach Argalapura gegangen war. Auch hier gelang es ihnen nicht, ihn zu treffen, denn er hatte sich auf den Weg nach Sahajâti gemacht. Sie folgten ihm auch dorthin und hatten bei ihrer Ankunft die Genugthuung, zu hören, dass er sich in diesem Orte befände. Man suchte ihn noch nicht sofort auf, weil er vermutlich damit beschäftigt sein würde, geistlichen Unterricht zu geben, wie Çâṇavasin dem Yaças gegenüber bemerkte. Das war denn auch wirklich der Fall.

Nach beendigtem Unterrichte begab sich Yaças zum Revata, grüsste ihn freundlich und setzte sich in geziemender Entfernung nieder. Dann begann er: „Verehrter Herr, ist Salz in einem Horne erlaubt?“ „„Was ist das, Salz in einem Horne?““ fragte seiner-

seits Revata.“*) — „Ist es erlaubt, Salz in einem Horne zu bewahren und es zu gebrauchen in dem Falle, dass man sonst kein Salz hat?“ — „„Nein, sicher nicht, mein Verehrter.““ — „Ist die Praxis von zwei Zollen erlaubt?“ — „„Was ist das, die Praxis von zwei Zollen?““ — „Ist es erlaubt, ausser der Zeit (nach dem Mittag), wenn der Schatten mehr als zwei Zoll beträgt, Speise zu sich zu nehmen?“ — „„Nein.““ — „Ist die Praxis von einem anderen Dorfe erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, nach dem Essen nicht überflüssige Speise zu geniessen, weil man beabsichtigt, an demselben Tage nach einem anderen Dorfe zu gehen?“ — „„Nein.““ — „Ist die Praxis der Wohnsitze erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, dass verschiedene Wohnsitze (Brüderhäuser), welche in einem Kirchspiele liegen, an verschiedenen Orten Uposatha halten?“ — „„Nein.““ „Ist (253) Zustimmung (oder Indemnität) erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, dass ein nicht vollzähliges Kapitel eine kirchliche Handlung verrichtet, in der Voraussetzung der Zustimmung von Seiten der später kommenden Mönche?“ — „„Nein.““ — „Ist das Befolgen des Usus erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Ist es erlaubt, einen Gebrauch zu befolgen, einzig und allein deshalb, weil der Obere oder der Lehrer dieses oder jenes thut?“ — „„Das hängt von den Umständen ab, Verehrter, zuweilen ist es erlaubt, zuweilen nicht.““ — „Ist ungebutterte Milch erlaubt?“ — „„Was ist das?““ — „Darf man nach dem Essen Milch, die den Charakter von Milch verloren, aber noch nicht den von Molken angenommen hat, trinken, selbst wenn sie nicht übrig geblieben ist?“ — „„Nein.““ — „Darf man frischen Palmwein trinken?“ — „„Was

---

*) Wie unklar muss ein Ausdruck sein, dass selbst jemand von so grosser Gelehrsamkeit, wie Revata, ihn nicht verstand.

ist das?““ — „Darf man berauschendes Getränk von der Art, das nicht den Charakter eines gegohrenen Getränkes hat und noch nicht in Wein übergegangen ist, trinken?“ — „„Nein.““ — „Ist eine Sitzmatte von ungewöhnlicher Form erlaubt?“ — „„Nein, Verehrter.““ — „Ist Gold und Silber erlaubt?“ — „„Nein, Verehrter.““ — Diese zehn Dinge nun, verehrter Herr, erklären die vaiçâli'schen Mönche, die Vṛiji-Söhne für erlaubt. Lasst uns daher diese Frage aufwerfen, ehe Recht und Gesetz unterdrückt werden etc.“ Der hochwürdige Revata gab darauf dem Yaças die Zusage seiner Mitwirkung.

In der Zwischenzeit war den vaiçâli'schen Mönchen zu Ohren gekommen, welche Anstrengungen Yaças machte, um eine Frage anhängig zu machen und eine Partei zu bilden. Auf Grund derselben Ueberlegungen, die ihre Gegner bewogen hatten, beschlossen sie, auch ihrerseits sich zu bemühen, sich der Unterstützung des gelehrten Revata zu versichern. Um ihn zu gewinnen, versahen sie sich mit allerlei für Mönche notwendigen Dingen, als da sind: mit einem Bettelnapfe, einem Gewande, einer Sitzmatte, einer Nadelbüchse, einem Gürtel, einer Seihe, einer Kanne, und fuhren damit zu Schiffe nach Sahajâti. Dort angelangt, stiegen sie an Land und genossen unter einem Baume ihr Mahl.

Ungefähr zu derselben Zeit stieg bei dem hochwürdigen Sâḍha, als er sich in der Einsamkeit tiefer Meditation überliess, der Zweifel auf, wer von beiden, den östlichen Mönchen oder denen von Pâṭheya das Recht auf ihrer (254) Seite hätte.*) Nachdem er einen Augenblick darüber nachgedacht hatte, kam er zu der Ueberzeugung, dass die östlichen Mönche das

*) Sehr zufällig, denn keinerlei Nachricht über das Anhängigmachen der Frage war ihm zu teil geworden, es wird wenigstens nichts derart erwähnt. Es wäre einfach lächerlich, in solcher Dichtung, und zwar einer von der ungeschicktesten Art, einen Schimmer von Geschichte zu suchen.

Unrecht verteidigten, und die von Pâṭheya das Recht verträten. Da stieg ein Engel aus dem Himmel hernieder und erschien vor Sâḍha, dem er zurief: „Recht so, Sâḍha, die östlichen Mönche verteidigen das Unrecht und die von Pâṭheya vertreten das Recht; bleib fest in der Lehre!"

Kehren wir zu den aus Vaiçâlî angelangten Geistlichen zurück. Dieselben suchten den Revata auf und boten ihm die Geschenke an, welche sie mitgebracht hatten. Doch er bedankte sich dafür, dieselben anzunehmen, weil er schon ein vollständiges Ordensgewand besass und nach nichts mehr verlangte. Da versuchten die Vṛiji-Söhne, seinen Schüler, einen zwanzigjährigen Mönch Namens Uttara, dadurch zu gewinnen, dass sie ihm die ganze Ausrüstung anboten. Aber auch er weigerte sich aus denselben Gründen wie sein Meister. Sie liessen sich durch die Weigerung nicht aus dem Felde schlagen und beriefen sich auf einen Präcedenzfall. „Ehrwürdiger Bruder Uttara", sagten sie, „die Menschen boten*) mehrmals dem Herrn eine Mönchsausstattung an, und wenn er dieselbe annahm, waren sie sehr erfreut; nahm er sie nicht an, dann verehrten sie dieselbe dem ehrwürdigen Ânanda; denn das war ebensogut, als ob der Herr sie selbst angenommen hätte. Darum, ehrwürdiger Uttara, nimm dieses an; das ist ebensogut, als ob der Sthavira es angenommen hätte." Uttara gab ihrem Drängen nach und nahm dann ein Kleidungsstück mit den Worten an: „Saget, was verlangt ihr?" — „Nichts anderes, ehrwürdiger Bruder Uttara," war die Antwort, „als dass dein Meister in der Versammlung erklären soll, dass die Buddha's in den östlichen Landen geboren werden**), dass die östlichen Geist-

*) Man könnte auch übersetzen „bieten", denn es steht das Praesens da, das im Pâli auch als Imperfectum gebraucht wird.

**) Natürlich: ex oriente lux.

lichen die Sache des Rechtes vertreten, und die von Pâṭheya das Unrecht verteidigen." Uttara gelobte, ihren (255) Wunsch zu erfüllen, und richtete denn auch den Auftrag bei seinem Meister aus, der, weit davon entfernt, sich überreden zu lassen, seinem Schüler den Verweis erteilte, dass er ihn bestimmen wollte, die Partei des Unrechts zu ergreifen. Revata war so aufgebracht, dass er dem Uttara den Abschied gab. Unverrichteter Dinge kehrte derselbe zu den Brüdern aus Vaiçâlî zurück, die, obschon selbst sehr enttäuscht, ihn zu trösten suchten und versprachen, ihn in ihren Schutz zu nehmen.

Der Zeitpunkt war gekommen, an dem das Kapitel sich versammeln sollte, um die bewusste Frage zu entscheiden. Revata ergriff das Wort und beantragte, die Sache zu vertagen und die Versammlung nach dem Orte zu verlegen, wo das Schisma entstanden war. „Denn", sagte er, „wenn wir diese Sache hier zum Austrage bringen, wird vielleicht der eine oder der andere unter den Mönchen später auf die Entscheidung zurückkommen wollen und die Sache aufs neue vorbringen." Sein Vorschlag fand allgemeinen Beifall und die Sthavira's reisten nach Vaiçâlî, um dort an Ort und Stelle die Sache zur Entscheidung zu bringen.

Zu dieser Zeit lebte zu Vaiçâlî ein Kirchenvater der (ganzen) Erde*), der vor 120 Jahren die Priesterweihe empfangen hatte und ein Hausgenosse Ânanda's gewesen war; Sarvakâmin war sein Name. Als Revata im Begriffe stand, nach dem Vihâra, wo der grosse Kirchenvater wohnte, sich zu begeben, teilte er dem Çâṇavâsin sein Vorhaben mit und bat ihn, auch dorthin zu kommen, um Sarvakâmin's Ansicht

---

*) Eine Art Hohepriester, allgemeiner Patriarch oder Metropolitan, wie es scheint. Ein derartiger Titel wird, wie wir später sehen werden, auch dem Nâgârjuna beigelegt.

über die zehn Artikel zu hören. Nachdem Çâṇavâsin sich hierzu bereit erklärt hatte, ging Revata nach dem Vihâra des Sarvakâmin. Für letzteren war ein Sessel in dem Allerheiligsten hingestellt, während der für Revata bestimmte Stuhl in dem Vorhofe des Heiligtumes stand. Da der steinalte Patriarch keine Anstalten machte, sich zu setzen, so blieb auch Revata stehen, weil der erstere unterliess sich zu setzen, damit sein Gast stehen bliebe. Endlich gegen die Morgenstunde fragte Sarvakâmin*) (256) den Revata: „Worauf, verehrter Herr, verlegst du dich gegenwärtig am meisten?“ — „„Auf Wohlwollen““, antwortete Revata. — „Das ist recht edel, sich auf Wohlwollen zu verlegen.“ — „„Ja““, erwiderte Revata, „„schon früher, als ich noch Hausherr war, verlegte ich mich auf Wohlwollen, darum thue ich es auch jetzt noch, obgleich ich schon längst ein Heiliger bin. Aber worauf verlegen sich Ew. Hochwürden gegenwärtig am meisten?““ — „Auf vollkommene Meditation“, sagte Savarkâmin. — „„Das ist das Werk eines Grossen Mannes**), sich auf vollkommene Meditation zu verlegen.““ — „Ja schon früher, als ich noch ein Hausherr war, verlegte ich mich auf vollkommene Medi-

---

*) Das Verhalten der beiden Kirchenväter gegen einander während der ganzen Nacht wirft ein helles Licht auf den historischen Charakter dieser beiden Personen, sowie des ganzen Berichtes.

**) Eigentlich des Grossen Geistes (*purusha*). In der That heisst der *purusha* ausdrücklich *sarvakâmamaya* im Maitrî-Upanishad 6, 30. Und damit kann man Sarvakâmin aus der Reihe der historischen Personen streichen. Weniger klar ist der Charakter des Revata oder Raivata. Da er sich sein ganzes Leben lang auf *maitrî* verlegt hatte, muss er Mitra, Maitreya, oder ein verwandter Heiliger (d. h. Gott) sein, vielleicht derselbe wie Revanta, der Sohn der Sonne. Es ist schwer zu verstehen, wozu das ganze Zwiegespräch anders dienen soll, als um einen Wink über die Bedeutung der Personen zu geben.

tation, darum thue ich es auch jetzt noch, obgleich ich schon längst ein Heiliger bin."

Während die beiden Sthavira's so in ein Gespräch mit einander verwickelt waren, erschien auch Çâṇavâsin. Nachdem er Sarvakâmin freundlich gegrüsst hatte, setzte er sich in geziemender Entfernung nieder und teilte ihm mit, dass die Vṛiji-Söhne zehn Dinge, die er aufzählte, für erlaubt erklärten. Er wünschte desbezüglich das Urteil des Grossen Patriarchen zu hören, und zu wissen, welche von beiden Recht hätten, die von Pâṭheya oder die östlichen Mönche. „Was ist deine Ansicht? denn auch du hast zu den Füssen des Herrn das Gesetz und die Zucht gelernt", sprach Sarvakâmin. Çâṇavâsin erwiderte: „Meines Dafürhaltens haben die Oestlichen Unrecht und verteidigen die von Pâṭheya das Recht. Indessen behalte ich mir vor, mein Urteil bei der Schlussentscheidung auszusprechen." Sarvakâmin erklärte, derselben Ansicht zu sein und denselben Vorbehalt zu machen.

(257) Die grosse Versammlung kam zusammen. Es wurde in einem fort dafür und dagegen gesprochen und nichts entschieden.*) Dies bewog den Revata, den Antrag zu stellen, die Sache in einer Commission zu entscheiden. Er schlug vor, vier östliche Geistliche und vier von Pâṭheya als Mitglieder der Commission zu ernennen; aus den Oestlichen: Sarvakâmin, Sâḍha, Kubja-çobhita und Vṛishabhagâmin; aus denen von Pâṭheya: Revata, Çâṇavâsin, Yaças und Sumanas. Sofort wurde der ehrwürdige Ajita, ein Geistlicher von zehn Jahren Anciennetät, der zur Zeit das Prâtimoksha vorzutragen hatte, mit der Anweisung der Plätze beauftragt. Um ungestört die Arbeiten fortsetzen zu können, wählte man als Ort der Zusammenkunft das Kloster Sandhof**), welches an einem lieblichen und

*) Das kommt häufiger vor.
**) Vâlukâ- oder Vâlikâ-Ârâma.

stillen Orte, fern von dem Gewühle der Stadt gelegen war.*)

Bevor die Verhandlungen ihren Anfang nahmen, bat Revata das Kapitel um Erlaubnis, Fragen über die Zucht an Sarvakâmin zu richten. Letzterer erklärte sich unter Zustimmung der Versammlung bereit, die Fragen zu beantworten. Revata begann das Verhör folgendermassen: „Verehrter, ist Salz in einem Horne erlaubt?“ — „„Was ist das, Salz in einem Horne?““ fragte Sarvakâmin.**) — „Ist es erlaubt, Salz in einem Horne zu bewahren, um es später zu gebrauchen, im Falle, dass man kein Salz hat?“ — „„Nein, das ist nicht erlaubt.““ — „Wo ist solches verboten worden?“ — „„Zu Çrâvastî, (wie in dem Suttavibhanga geschrieben steht).““***) — „Wessen macht man sich in dem Falle schuldig?“ — „„Des Genusses aufbewahrter Speisen.““ — „Dann beantrage ich zu beschliessen: die Versammlung entscheidet dahin, dass dieser erste Punkt gegen das Gesetz und gegen die Zucht ist, (258) ein Abweichen von dem, was der Herr verordnet hat. Zum Beweise dafür, dass dieser Beschluss gefasst ist, deponire ich diesen ersten Stimmzettel.“

Auf gleiche Weise wurden hintereinander die neun

*) Klarer als hier wird im Mahâvansa 20 gesagt, dass die Commission der Acht in dem Sandhof sich versammelte, und dass das Concil später im Kloster zu Grossenbusch gehalten wurde.

**) Der Hohepriester war also ebensowenig imstande, den Sinn der gebrauchten Ausdrücke zu erraten, wie seiner Zeit Revata selbst. Die Verfasser des Berichtes waren sich demzufolge bewusst, dass in ihrer Zeit kein Mensch eigentlich mehr recht wusste, worauf sich diese zehn Stichworte bezogen.

***) Gemeint ist das Verbot, Speise zu bewahren; Artikel 38, Titel Pâcittiya des Reglements; siehe oben. Die historische Erläuterung steht Suttavibhanga II p 86. Der Suttavibhanga war also schon redigirt, als die kanonische Redaction des Concilienberichtes festgestellt wurde.

übrigen Punkte entschieden, und damit alle zehn Dinge, welche die vaiçâlî'schen Mönche für erlaubt erklärt hatten, verworfen.*) An diesem Concile über den Vinaya nahmen genau 700 Mönche teil. Deshalb ist es unter dem Namen „Concil der Siebenhundert" bekannt.

Soweit der kanonische Bericht. In unbegreiflicher Weise hat das Conclave der Acht in dem Sandhofe sich in ein vollständiges Concil von Siebenhundert verwandelt. Die jüngeren Berichterstatter thun ersichtlich ihr Bestes, diese Phantasmagorie in ein historisches Bild zu verwandeln, und je jünger sie sind, um so genauer sind sie unterrichtet, wahrscheinlich in Folge übermenschlicher Erkenntnis. Buddhagosha**) erzählt, dass in dieser Kirchenversammlung die ganze heilige Schrift noch einmal durchgesehen und gereinigt wurde, handgreiflicherweise im Widerspruch mit der ausführlichen Beschreibung der oben mitgeteilten Verhandlung; denn daraus geht hervor, dass kein Titel oder Jota des Prâtimoksha mitsamt dem Suttavibhanga seit den Tagen des Meisters verändert war. Im entgegengesetzten Falle hätte man sich nicht einfach darauf berufen können, um die zehn Punkte der vaiçâlî'schen Ketzerei zu verurteilen. Genannter Gewährsmann aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. weiss auch, dass das Concil während acht Monaten seine Sitzungen hielt. Woher er diese Details nahm, ist nicht zu ersehen, jedenfalls nicht aus den alten *versus memoriales*, die er citirt. Ferner soll auch die von ihm behauptete

*) Die Punkte 2, 3, 7 und 9 wurden im Widerspruche befunden mit Artt. 37, 35, ferner 35, 51 und 89 des Reglement, Titel Pâcittiya; Punkt 10 mit Art. 18, Titel Nissaggiya; die Punkte 4 und 5 mit demjenigen, was sich im Mahâvagga 2, 8, 3 und 9, 3, 5 findet; gegen Punkt 6 war keine Schriftstelle anzuführen. Er wurde daher auch nicht entschieden, sondern es wurde nur gesagt, dass es zuweilen erlaubt wäre, zuweilen nicht.

**) Suttavibhanga I p 294.

Revision des Kanons in dem Sandhofe stattgefunden haben. Die ältere Chronik*) spricht nicht von dem Sandhofe und dem dort gehaltenen Conclave — (259) obschon der kanonische Bericht dem Schreiber wohl nicht unbekannt gewesen sein wird — sondern erwähnt nur die acht Monate lang dauernde Versammlung der 700 in der Belvederehalle zu Vaiçâli. Die jüngere Chronik**) zerlegt die Kirchenversammlung in zwei Stücke; die Commission der Acht, das Conclave, lässt sie in dem Sandhofe zusammenkommen, die vollständige Versammlung in Grossenbusch.

Die Wertlosigkeit dieser „Ueberlieferungen" fällt in die Augen, wenn man sich erinnert, dass das Kloster zu Grossenbusch, die Belvederehalle, in den Händen der Vṛiji-Söhne war. Wie würden sie es geduldet haben, dass ihre Feinde sich in ihrem Kloster versammelten? Der Verfasser des Mahâvansa hat etwas von der Schwierigkeit gefühlt und die folgende Erzählung erdacht oder weiter erzählt.

Nachdem die Vṛiji-Söhne in ihren Versuchen, den Revata zu gewinnen, gescheitert und nach Vaiçâli zurückgekehrt waren, begaben sie sich nach der Hauptstadt Pâṭaliputra, um in der schnödesten Weise den König Kâla-Açoka gegen ihre Widersacher aufzubringen. Sie sagten: „Wir sind auf dem Boden der Vṛiji's die Hüter von des Herrn Saal im Kloster zu Grossenbusch, und nun sind die Mönche vom platten Lande im Anzuge in der Absicht, sich zu Herren unseres Klosters zu machen; hindere sie, o Fürst!" Nachdem sie den König so ungünstig gegen die Orthodoxen gestimmt hatten, kehrten sie nach Vaiçâli zurück. Indessen war Revata mit den Seinigen, 1900 000 an der Zahl, dort angekommen.***) Der König —

*) Dipavansa V 29.
**) Mahâvansa a. a. O.
***) Buddhaghosha, Suttavibhanga I, p 194 sagt erst, dass genau 700 Mönche an der Versammlung teilnahmen; dann

wohl in der Absicht zu verhindern, dass dieser Schwarm Grossenbusch besetzte — sandte Beamte ab, die glücklicherweise durch die Dazwischenkunft der Götter unterwegs aufgehalten wurden. Zugleich hatte der König in der Nacht einen Traum, der ihn veranlasste, am folgenden Morgen nach Vaiçâlî zu reisen. Dort angekommen berief er eine Kapitelversammlung in das Kloster zu Grossenbusch, und nachdem er beide (260) Parteien angehört hatte, erklärte er sich zu Gunsten der Orthodoxen. Nachdem er sich entschuldigt und seine Anhänglichkeit an ihre Sache bezeugt hatte, überliess er es ihnen, nach Gutdünken die Vorschriften zu regeln; er stand für ihre Sicherheit ein. Darauf kehrte er nach seiner Hauptstadt zurück. Dann folgt unmittelbar das Conclave, in dem die zehn Punkte verurteilt wurden, und endlich die Synode in Grossenbusch.

Die hier von Kâla-Açoka gespielte Rolle eines Beschützers des Glaubens steht nicht in Einklang mit derjenigen, welche ihm Buddhaghosha zuschreibt; denn derselbe sagt, dass dieser König die Partei der Vṛiji-Söhne begünstigte. Die Erzählung von seinem Eingreifen steht schnurstracks in Widerspruch mit dem kanonischen Sitzungsberichte. Darum braucht die Darstellung des Mahâvansa nicht gänzlich aus den Fingern gesogen zu sein. Im Gegenteil, sie ist deutlich eine Copie der Beschreibung der Bemühung Açoka's, des Maurya, bei dem Concile von Pâṭaliputra. Kâla-Açoka spricht in derselben Weise wie Dharma-Açoka in der Inschrift von Babhra. Wenn man hiermit den Umstand in Verbindung bringt, dass nach den nördlichen Ueberlieferungen das zweite Concil unter Açoka, dem Maurya, stattfand, so wird man geneigt, diese Ueberlieferungen in dieser Hinsicht für ursprünglicher und

---

fügt er hinzu, dass sich 1 200 000 versammelten, die von Yaças zusammengebracht waren.

weniger verdreht zu halten als die Ceilonesische. Statt anzunehmen, dass die Nördlichen zwei Açoka's verwechselt haben*), wird man vielmehr vermuten können, dass die Südlichen oder, vorsichtiger ausgedrückt, die Mönche von Grossmünster aus einer Versammlung unter einem Açoka zwei gemacht haben**), beide unter einem Könige Açoka gehalten. Wir wollen mit unserem Endurteile zurückhalten, bis wir alle Acten, sofern sie uns zugänglich sind, durchgegangen haben.

Der officielle Bericht lässt uns über das Loos der Vṛiji-Söhne nach der Verurteilung ihrer Lehrsätze im Ungewissen. Bis zu einem gewissen Punkte wird unsere Neugierde durch den Dîpavansa befriedigt. (261) Wir lesen dort***), dass diese Geistlichen, nachdem sie von den Sthavira's†) verurteilt waren, ein Gegenconcil hielten, und merkwürdiger Weise ist die Versammlung dieser Sectirer in der Geschichte bekannt als „Die grosse Kirchenversammlung", und sie selbst als Anhänger „der Grossen Synode" (Mahâsañgîtika's) oder des „Grossen Sangha" (Mahâsânghika's). Die Ungerechtigkeiten dieser Sectirer werden mit grellen Farben geschildert: sie machten sich einer Verfälschung der heiligen Schrift schuldig, teils durch Umstellung der Texte, teils durch Auslassungen und Zusätze, teils durch das Verwerfen ganzer Abschnitte des Kanons und durch Aufstellung neuer Texte; sie gingen selbst so weit, dass sie die ursprünglichen Ausdrücke, die

---

*) Dass von Verwechslung keine Rede sein kann, wird im folgenden gezeigt werden.

**) Der Umstand, dass zwei aufeinander folgende Concilien unter zwei Königen von demselben, sehr ungewöhnlichen Namen gehalten worden sein sollen, ist an sich selbst schon äusserst unwahrscheinlich.

***) Siehe V, 31—39.

†) Unter welchen vier Oestliche, wie auch die Vṛiji-Söhne genannt werden. Diese wurden also von sich selbst verurteilt.

Geschlechter der Substantiva, die Stilformen und rhetorischen Figuren veränderten.*)

Aus den Vṛiji-Söhnen sind also die heterodoxen Mahâsânghika's entstanden, welche Secte sich später wieder in andere teilte. Jedoch führt dieselbe Chronik einige Verse weiter**) die Vṛiji-Söhne als eine Unterabteilung der Orthodoxen auf! In alledem vermögen wir keine Spur historischer Ueberlieferung zu entdecken; es ist nichts weiter als eine dogmatische Fabel, die ausdrücklich zur Erklärung bestehender Zustände, deren Ursprung kein Mensch mehr kannte, erdacht worden ist. Die Mahâsânghika's, die Grosskirchlichen, bilden noch spät in historischer Zeit eine Hauptabteilung der Kirche; sie unterschieden sich von den Rechtgläubigen, die sich altgläubige Anhänger der Sthavira's benannten; und auf die eine oder andere Weise musste doch zwischen den Abteilungen der Kirche eine Trennung entstanden sein. Ist einmal die Zeit gekommen, dass jede Erinnerung an die Umstände, die (262) zu einer Trennung Veranlassung gegeben haben, erloschen ist, dann kann man getrost zur Erdichtung von Fabeln übergehen.

Eine andere Fassung der Fabel über die Entstehung der Mahâsânghika's wird von Hiuen Thsang***) mitgeteilt. Er setzt die grosse Synode als gleichzeitig mit der ersten Kirchenversammlung unter Kâçyapa dem Grossen an, und zwar zu Râjagṛiha. Den Stûpa,

---

*) Das einzige, bis jetzt herausgegebene Buch der Mahâsânghika's, Unterabteilung Lokottaravâdin's, das Mahâvastu, ist allerdings in einem eigentümlichen Jargon verfasst, und insofern ist etwas Wahres in den Behauptungen des orthodoxen Chronisten. Es giebt eine chinesische Uebersetzung des Vinaya der Mahâsânghika's (Beal *Tripiṭaka* XLIII). Wenn dieses Werk das Reglement enthalten sollte, würde es sich herausstellen, ob die zehn verurteilten Punkte wirklich von diesen Ketzern gutgeheissen worden sind.

**) Siehe 5, 45.

***) *Voy. des Pèl. B.* I, p 158; III, 37.

der an jenem Orte zur Erinnerung an das Gegenconcil von Açoka errichtet wurde, hat der Reisende mit eigenen Augen gesehen. An dieser grossen Synode hatten Gelehrte und Ungelehrte in der Zahl von einigen Tausenden teilgenommen, die von dem Concile unter Kâçyapa ausgeschlossen waren. Weil diese Versammlung so viele Laien und Geistliche enthielt, ist sie unter dem Namen der „Grossen Kirchenversammlung" oder „Gemeinde" bekannt. Die dort redigirten heiligen Bücher bestehen aus fünf Sammlungen, während die Sthavira's unter dem Vorsitze Kâçyapa's drei Sammlungen machten.*)

Diese Fabel lehrt, dass man jede Erinnerung an die Zeit, in der sich die Congregation in zwei**) Hauptabteilungen spaltete, verloren hatte. Sie verdient bei weitem den Vorzug vor der Ceilonesischen, weil sie vorsichtigerweise die Entstehung der ältesten Secten nach den Anfang der Dinge, nach die graue Vorzeit, als Kâçyapa regierte, verlegt.***) Das Fehlen jeder Bitterkeit im Ausdrucke und aller kindischen Beschuldigungen gegen die Mahâsânghika's genügt, uns zu überzeugen, dass die Fabel nicht aus sectarischer Tendenz verdreht ist. Man kann sie daher getrost für älter ansehen als die ceilonesischen Anklageacten, in denen die Absicht zu deutlich in den Vordergrund tritt.

---

*) Die drei Piṭaka's sind eine Nachahmung der drei Veda's, die fünf Piṭaka's der fünf Veda's, d. h. der vier Saṃhitâ's und des Mahâbharata, das für ein grösseres Publikum bestimmt war.

**) Nach der Lehre der Mahâsânghika's selbst in drei.

***) In anderer Form wird dasselbe in einer tibetanischen Angabe der 18 Secten gesagt. Darin wird der geistliche Stammvater der Mahâsânghika's Kâçyapa selbst genannt: Burnouf *Introd.* p 446 und 452. In unserer Sprache würde man sagen: „Die Mahâsânghika's sind so alt wie die Nacht." Andere nördliche Berichte lassen die Spaltung der Kirche in Secten 100 Jahre nach dem Nirvâṇa unter Açoka entstehen; Târanâtha p 298.

(263) Was das zweite Concil betrifft, so berichtet obengenannter Reisender darüber folgendes. Ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa waren zu Vaiçâlî Mönche, die sich von der Lehre des Meisters entfernten und die Regeln der Zucht übertraten.*) In jenen Tagen lebte ein ehrwürdiger Greis Yaças in Kosala; ein anderer Sambhûta zu Mathurâ; ein dritter Revata zu Sahaja; ein vierter, Kubja-çobhita**) genannt, zu Pâṭaliputra: alle Schüler des Ânanda. Yaças sandte Boten aus, um die Heiligen zur Versammlung nach Vaiçâlî zu berufen. Es kamen 699 Mönche zusammen; um die Zahl voll zu machen, erschien Kubja-çobhita, der mit seinem himmlischen Auge bemerkt hatte, dass man über das Gesetz beratschlagte, durch ein Wunder mitten in der Versammlung. Hier stellte Sambhûta den Antrag, den vaiçâlî'schen Mönchen, welche in zehn Dingen den Verordnungen des Meisters ungehorsam gewesen waren, einen Tadel zu erteilen. Demzufolge ging die grosse Versammlung, obschon mit Widerstreben und Kummer, dazu über, die Uebertreter streng zu strafen, was die gute Folge hatte, dass die Schuldigen ihre bösen Gewohnheiten gänzlich aufgaben.***)

Die Darstellung, die der Geschichtschreiber Târanâtha†) von den Ereignissen giebt, läuft auf folgendes hinaus. Der ehrwürdige Dhîtika, der gewöhnlich in Kauçâmbî seinen Wohnsitz hatte, war kränklich. Die Mönche von Vaiçâlî, in der Ansicht, dass ein kränk-

*) Die Ausdrücke im Texte, dem Hiuen Thsang folgte, sind vermutlich dieselben gewesen, wie in der südlichen Recension: *apagataçâstriçâsana*, *udvinaya*. *Mém*, I, 397. Vgl. Anmerkung zu Târanâtha p 290.

**) Unsicher, in der chinesischen Umschreibung Fu-she-su-mi-lo ist der Name unverständlich.

***) In diesem Berichte ist nichts von Bosheit, wie im Dîpavansa, zu bemerken.

†) *Geschichte* p 41.

licher Sthavira nicht mehr imstande wäre, das Haupt der Lehre zu sein, bestritten seine Autorität und erklärten zehn Dinge, welche im Widerspruche mit dem Gesetze und der Zucht waren, für gesetzlich.*) (264) Nachdem der Arhat Yaças mit 700 anderen Heiligen seinen Abscheu davor zu erkennen gegeben hatte, wurde die zweite Sammlung des Kanons zustande gebracht im Kloster Kusumapuri**), unter dem Patronate des Königs Nandin, der aus dem Geschlechte der Lichavi's entsprossen war. Zu der Zeit, als die Grenzen der Kirchspiele der sechs Städte abgesteckt wurden, waren die 700 Arhats, die alle zu der Diöcese von Vaiçâlî gehörten, Bahuçrutiya's.***) Aus diesem Gesichtspunkte ist diese zweite Versammlung nur eine partielle. Einige wollen, dass die zweite Sammlung des Kanons 110 Jahre nach des Buddha Tode zustande kam; andere geben 210 oder 220 Jahre an, doch in letzterem Falle muss man, wie Târanâtha argumentirt, annehmen, dass ein halbes Jahr als ein volles gerechnet ist.

Weniger verwirrt ist der Bericht in dem Anhange zu der Lebensbeschreibung des Çâkyamuni.†) Yaças

---

*) Die chinesische Uebersetzung der zehn Punkte nach dem Vinaya der Mahîçâsaka-Secte weicht weniger von der oben mitgeteilten authentischen Erklärung ab, als die tibetanische der Vinaya-kshudraka, welche letztere ersichtlicher Weise das Original schlecht verstanden hat. Als Probe diene die Uebersetzung von *jalogi*, frischer Palmwein, mit „Blutigel", als ob *jalaukâ* dagestanden hätte. Nun lautet der Artikel folgendermassen: „Nach Art eines Blutigels berauschenden Trank aufsaugen und auf Grund von Krankheit es zu entschuldigen"; aus „zwei Zollen" ist, auch in der chinesischen Uebersetzung, gemacht „die Speise mit zwei Fingern berühren"; *aṅgula* bedeutet nämlich sowohl Finger als auch Zoll. Târanâtha p 41; vgl. p 288.

**) D. h. Pâṭaliputra, das ist eine Verwechslung, wie zum Ueberflusse aus der Nennung der Lichavi's hervorgeht.

***) Name einer anderen Secte.

†) Ebendaselbst p 309.

und andere Schüler des Ânanda, im ganzen 700 Arhat's, versammelten sich 110 Jahre nach dem Nirvâṇa zu Vaiçâlî und brachten eine gesetzkräftige zweite Sammlung des Kanons zustande. Wieder eine andere Ueberlieferung*) lehrt, dass die zweite Redaction 100 Jahre nach dem Tode des Meisters unter Sarvakâma und 700 anderen Arhat's stattfand.**) Auch ein von Buddhaghosha citirter Pâli-Vers sagt, dass auf der zweiten Synode, der der Siebenhundert, von den acht Sthavira's, Sarvakâmin, Sâḍha etc. die zweite Redaction vorgenommen wurde. Dass diese Revision des Kanon nicht in die Erzählung passt und in Widerspruch mit dem kanonischen Berichte steht, ist bereits bemerkt.

Abgesehen von weniger bedeutenden Details stimmen die nördlichen und südlichen Ueberlieferungen mit einander überein. Die Verschiedenheit beschränkt sich eigentlich darauf, ob ein Jahrhundert nach Buddha Kâla-Açoka oder Dharma-Açoka an der Regierung war. Man hat des öfteren behauptet, dass (265) die indischen Buddhisten die beiden gleichnamigen Könige verwechselt hätten, was nicht recht annehmbar erscheint. Denn Verwechslung setzt eine unwillkürliche Vertauschung voraus, und davon liefern die Nördlichen keine Beweise. Im Gegenteil, wenn sie Yaças bei dem Baue der 84000 Stûpa's behülflich sein lassen, dann können sie nicht den berühmten Açoka mit seinem gleichnamigen Vorgänger verwechselt haben. Wenn sie erzählen, dass der Buddha den Açoka als Kind noch gesehen hat, und dass dieser Açoka 100 Jahre später auf dem Throne sass, dann ist die Erzählung ungereimt genug, aber sie wird darum nicht minder ungereimt, wenn man sie auf Kâla-Açoka bezieht; im Gegenteil, sie

*) Im Tandjur citirt von Wassiljew zu Târanâtha p 298.
**) Es finden sich noch andere Angaben. Târanâtha p 290 fg.

wird noch um einen Grad unsinniger, weil sie dann vollkommen zwecklos ist. Wenn die Nördlichen den Apostel Madhyântika in die Zeit des Maurya-Açoka setzen, dann thun sie dasselbe wie ihre Brüder im Süden und bleiben sich consequent, indem sie Madhyântika einen Zeitgenossen des Çâṇavâsin und einen Schüler des Ânanda nennen. Ob man acht Sthavira's*) von 160 und 140 Jahren unter Açoka I oder Açoka II leben lässt, verschlägt nichts, da beide Erzählungen in gleicher Weise Fabeln sind.

In der Erzählung des Cullavagga finden sich einige Züge, die aus dem wirklichen Leben geschöpft sind; doch das beweist nichts für den historischen Charakter des Ganzen, sondern nur, dass es auf Synoden so zuging. Dass Synoden gehalten wurden, wer weiss wie oft, leugnet niemand. Der Theorie nach müssen wenigstens ebensoviele Kirchenversammlungen gehalten worden sein, als die Anzahl der Secten minus 1 beträgt, denn jede Secte, ausser der ältesten, entsteht theoretisch durch eine Spaltung, und zu jeder Spaltung gehört eine Revision des Kanon. Die Frage ist nicht, ob ab und zu Kirchenversammlungen gehalten worden sind, die mehr oder weniger als Muster für die Beschreibung der zwei ersten Concilien gedient haben**), sondern nur, ob die zwei Versammlungen, wie sie in den betreffenden Berichten beschrieben werden, historisch sind. Wir vermögen in diesen Berichten nichts anderes zu entdecken als dogmatische Fictionen, wobei man sich älterer didactischer Mythen bedient hat.

(266) Es würde noch viel gegen den historischen Charakter der Versammlungen zu Râjagṛiha und Vaiçâlî anzuführen sein, das wir absichtlich bei Seite

*) Bei den Nördlichen kann man als neunten Piṇḍola-Bhâradvâja hinzufügen, der auch noch in den Tagen des Dharma-Açoka am Leben war; Burnouf, *Introd.* p. 397.

**) Eigentlich drei, denn die grosse Kirchenversammlung war doch auch eins.

lassen, abgesehen von einem Bedenken dagegen auf Grund der Angaben von Lehrerlisten, die wir jetzt zu behandeln haben.

---

4) Stammbäume von Lehrern, Geschichte der ältesten Kirchenväter.

Wie jede Schule oder Secte der Anhänger des Veda ihre eigenen Stammbäume von anerkannten Lehrern hat, so besitzen auch die Buddhisten Listen von Grossmeistern, die in einer ununterbrochenen Reihe die reine und unverfälschte Lehre fortgepflanzt haben und füglich als Patriarchen bezeichnet werden können.

Bei den Südlichen besteht die Kette der Ueberlieferung von Buddha bis zu der Bekehrung von Ceilon aus fünf Gliedern, die sich in den Zeitraum von 235 Jahren teilen. Da das vierte Glied durch zwei Personen repräsentirt wird, so enthält die Liste sechs Namen von Patriarchen, nämlich: Upâli, Dâsaka, Sonaka, Siggava und Candavajji, Tishya-Maudgaliputra.*) Mit dem letzten, der im dritten Jahre der Regierung Candragupta's zum Priester geweiht wurde, also 314 v. Chr. oder etwas früher**), ist die Reihe,

---

*) In dem Suttavibhanga I p 292 citirten *versus memorialis* wird der Name des Candavajji nicht genannt, wohl aber im Dipavansa 4, 46 und 5, 57. Die Sanskritform von Sonaka ist wahrscheinlich Çaunaka, von Siggava, Çaigrava.

**) Nach Justinus XV, 4 muss Candragupta kurz nach dem Tode Alexanders des Grossen seine Herrschaft befestigt haben. Dies wird durch einen anderen Umstand bestätigt: Açoka spricht in einem Edicte aus dem 13. Jahre nach seiner Krönung von Magas, König von Kyrene, als von einem Lebenden. Magas starb 258 v. Chr. Zählt man zu den Regierungsjahren von Candragupta und Bindusâra (24 + 27 oder 28) 12 Jahre des Açoka und zählt diese zu 258, dann bekommt man 321 oder 322 als Anfang der Regierung Candragupta's.

was den Continent von Indien betrifft, geschlossen; denn Mahendra, der als Nachfolger Tishya's gilt, und die späteren Autoritäten gelten nur für Ceilon, oder wenn man will, für die südliche Abteilung der Gläubigen.

Upâli hatte im Jahre 16 nach dem Nirvâṇa eine Anciennetät von 60 Jahren erreicht; (267) war also von dem Buddha sehr bald nach dessen Auftreten bekehrt worden.*) In demselben Jahre 16 weihte Upâli den gewandten Dâsaka, dem er die neunfältige Lehre, die aus 84000 Abschnitten und drei Piṭaka's bestand, überlieferte.**) Nachdem der Patriarch den Dâsaka zu seinem Nachfolger und zum Meister der Zucht ernannt hatte, starb er im Jahre 30.***)

Dâsaka war schon 40 oder 45 Jahre†) Mönch gewesen, als er zu Girivraja (Râjagṛiha) den Sonaka zum Priester weihte. Die Weihe wird in das zehnte Jahr des Nâga-Dassaka gesetzt, was nahezu auskommt. Er starb 64 Jahre nach seiner Weihung, also 80 Jahre nach dem Nirvâṇa, nachdem er den Sonaka zum Leiter der Gemeinde ernannt hatte.

Sonaka hatte eine Anciennetät von 40 Jahren††), als er Siggavà und Candavajjî weihte, welche Handlung 40 Jahre nach dem Jahre 10 des Nâga-Dassaka, also um 100 gesetzt werden muss.†††) Der Patriarch lebte also bis 126 nach dem Nirvâṇa, denn er soll gestorben sein, nachdem er 66 Jahre Mönch gewesen war.

---

*) Dîpav. 4, 28; 35, 5, 76.

**) Upâli ist deshalb ebenso bewandert im Dharma — eigentlich Ânanda's Gebiet — wie in dem Vinaya.

***) Der Patriarch Kâçyapa wird nicht mitgezählt.

†) Die erste Zahl wird angegeben Dîpav. 5, 78, die zweite 4, 41. Anscheinend ein Irrtum ist die Nennung des ceilonesischen Königs Pakuṇḍa an Stelle von Paṇḍuvâsa.

††) Dîpav. 4, 44.

†††) Eigentlich 98. Wir nehmen Bequemlichkeits halber die aus verkehrter Rechnung entstandene runde Zahl der Chronik an.

Siggava weihte den Tishya-Maudgaliputra erst in seinem hohen Lebensalter, 64 Jahre nach seiner eigenen Weihe. Bei seinem Tode, der 12 Jahre später stattfand, hinterliess er Tishya als Nachfolger.*)

Tishya wurde also Mönch 164 nach dem Nirvâṇa und Haupt der Gemeinde 12 Jahre später. Er starb 80 oder 86**) Jahre (nach seiner Priesterweihe). Nehmen wir die erste Zahl an, und ferner dass Candragupta den Thron (268) 320 v. Chr. bestieg, dann muss der Patriarch bis 238 regiert haben, da Açoka 32 Jahre regiert hat.***)

Im Vorausgehenden haben wir stillschweigend angenommen, dass die dem Patriarchen zugeschriebenen Jahre ihre Anciennetät ausdrücken, weil die Chronik in einem zweideutigen Verse†) nach Aufzählung der Jahre von *upasampadâ* spricht. Rechnet man die angegebenen Zahlen als Lebensjahre, dann wird, da die Weihe im zwanzigsten Lebensjahre stattfindet, in einer Reihe von fünf Gliedern der Unterschied 100 Jahre betragen, genau der Betrag des *plus* der ceilonesischen Rechnung verglichen mit der nördlichen Ueberlieferung, welche den Dharma-Açoka ein Jahrhundert, nicht zwei Jahrhunderte nach dem Buddha ansetzt.††)

---

*) Dipav. 5, 69, 93.

**) Zweimal wird die erste Zahl angegeben, einmal die zweite, in ein und derselben Chronik; 5, 94, 95 und 107.

***) Die Aenderungen, die die Endzahl erleidet, je nachdem man Candragupta's Regierungsantritt einige Jahre später angiebt oder 86 statt 80 wählt, brauchen nicht angegeben zu werden. Die Chronik sagt, dass der Patriarch im Jahre 26 der Regierung Açoka's starb (nicht seit seiner Krönung, die nach der ceilonesischen Theorie vier Jahre nach seiner Thronbesteigung stattfand). Dies kommt nicht aus, denn 22 (d. h. 24, die Zahl der Regierungsjahre des C. vermindert um 2, weil Tishya im dritten Jahre des C. geweiht wurde) zu den 27 seines Sohnes und 26 des Açoka addirt, giebt 75, nicht 80.

†) Ebendaselbst 5, 95: „Upasampadâ aller."

††) Auch in der weltlichen Geschichte wird die Dehn-

Wenn die Reihe von fünf Patriarchen keine Erdichtung ist, kann die Geschichte von dem Concile zu Vaiçâli nicht wahr sein; denn wie wäre es möglich, dass der Patriarch des Jahres 100, Sonaka, nicht einmal unter den acht Sthavira's genannt wird, ja sogar nicht einmal unter denjenigen erwähnt wird, die dem allgemeinen Concile, woran die Oestlichen sowohl als die von Pâṭheya teilnahmen, beiwohnten? Wie konnte das Haupt des Vinaya, worüber die Streitfrage eben entbrannt war, als nicht bestehend betrachtet werden? Und wie konnte Sarvakâmin zu jener Zeit als Oberhaupt der Kirche der ganzen Erde betitelt werden, als ob kein Sonaka dagewesen wäre? Es ist hinlänglich einleuchtend, (**269**) dass zwischen der einen „Ueberlieferung", d. h. dogmatischen Fabel, und der anderen nicht der geringste Zusammenhang besteht; die eine Theorie schliesst die andere aus.

Vergleicht man den Stammbaum der ceilonesischen Kirche mit dem der nördlichen, dann tritt der apokryphe Charakter der beiden Lehrerreihen vor der historischen Zeit, d. h. vor Açoka und vermutlich noch später in das hellste Licht. Die beiden Stammbäume haben nämlich keinen einzigen Namen mit einander gemein, trotzdem hier von einem Unterschiede der Secten keine Rede sein kann. Die ortho-

---

methode angewandt. So heisst es von Pakuṇḍa, dass er, nachdem er 16 Jahre als Räuber gelebt hatte, im 37. Jahre König von Ceilon wurde, dass er 70 Jahre regierte und daher 106 Jahre alt wurde. Nichtsdestoweniger hatte er einen Sohn Muṭasiva, der als sein Nachfolger 60 Jahre am Ruder blieb; die vier Söhne des Muṭasiva folgten einander der Reihe nach; der letzte, Asela, starb 92, nach andern 102 Jahre nach seines Vaters Tode. Daher liegen zwischen der Geburt des Pakuṇḍa bis zum Tode seines Enkel Asela 258 (oder 268) Jahre, Dipav. 11, 1; vgl. 17, 93; 18, 45—48. Wenn man diesen Zeitraum von 258 (268) Jahren für drei Generationen um 100 Jahre vermindert, ist er noch lang genug.

doxe Ueberlieferung der Nördlichen beginnt mit Kâçyapa, der aber nur *honoris causa* als Nachfolger des Buddha gelten kann. Denn obschon von ihm gesagt wird, dass er das Lehramt dem Ânanda übertrug, so wird doch zugleich ausdrücklich versichert, dass derselbe das Amt nach des Herrn Tode mehr als vierzig Jahre bekleidete.*) Ânanda, thatsächlich also der erste Patriarch, starb, als er 85 Jahre alt war.**)

Nach einem Berichte soll Kâçyapa's Meisterschaft zehn Jahre gedauert haben***), aber das ist ein Widerspruch mit der anderen „Ueberlieferung" und beruht ausserdem auf einem Mangel an richtiger Unterscheidung. Kâçyapa führte zwar den Vorsitz auf der ersten Synode, aber über den Dharma und Vinaya konnten nur Ânanda und Upâli Aufklärung geben. Er war der Vorsitzende und hatte die Arhat's zur Versammlung berufen, war aber nicht der Mann, das Licht des Glaubens leuchten zu lassen. Wenn man in den Tagen Hiuen Thsang's diesen Patriarchen als Kenner und Lehrer des Abhidharma anerkannte, so lässt sich das leicht erklären; denn der Abhidharma beschäftigt sich mit dunklen Dingen. Er ist auch als der Grosse Asket bekannt und heisst (270) „der

---

*) *Lebensb.* p 307 und 309.

**) Ânanda wurde gleichzeitig mit Upâli bekehrt, 45 Jahre vor dem Nirvâṇa. Diese zu 40 hinzugezählt macht 85, doch dann ist unter Alter Anciennetät zu verstehen. Heiter ist, dass nach derselben Lebensbeschreibung Ânanda gleichzeitig mit Râhula geboren wurde, an dem Tage, als Gautama die Buddhaschaft erlangte; er war also noch ein Säugling, als er Schüler des Herrn wurde. Aus Lalitavistara 177 und *Lebensb.* p 238 folgt, dass Ânanda mit dem Bodhisattva gleichalterig war. Das alles ist historisch so ungereimt wie möglich, so ungereimt, dass es den Buddhisten nicht entgangen sein kann, doch haben sie die Angaben getreulich überliefert.

***) Wassiljew, *Buddhismus* p 38 anullirt durch 318. Eine kurze Zeit allerdings herrscht die Dämmerung; insofern würde man den Patriarchen mitzählen können.

erste Vorsteher der Dhutânga-Theorie"*); das stempelt ihn zum Eremiten, der darum noch nicht ein grosser Lehrer zu sein braucht.

Der einzige, der den Dharma nach Gebühr überliefern konnte, war Ânanda, der Hochgelehrte, an Weisheit mit Bṛihaspati, dem berühmten Lehrer der Götter, vergleichbar; und es ist daher ebenso erklärlich, dass er thatsächlich die Reihe der welterleuchtenden Lehrer — nach dem grossen Meister — bei den Nördlichen eröffnet, wie dass die Ceilonesen sich auf Upâli berufen, der im Vinaya so bewandert war. Nachdem Ânanda das Lehramt 40 Jahre lang bekleidet hatte, übertrug Ânanda es an Yaças und starb in der bekannten wunderbaren Weise durch Selbstverbrennung.**) Bei dieser Gelegenheit wurde Madhyântika (d. h. der Mittagliche) ein Arhat.

Yaças war zu Lebzeiten des Buddha von Beruf ein Seehändler und wurde erst nach dessen Tode Ânanda's Schüler. Er wird an einer Stelle mit Çâṇavâsika identificirt***); ob mit Recht oder Unrecht, ist schwer zu sagen; vielleicht hat man an eine geistliche Doppelregierung zu denken, wie es auch bei Siggava und Candavajji der Fall zu sein scheint. Wie dem auch sein möge, Yaças übertrug das Patriarchenamt dem Upagupta, dieser dem Dhitika. Der

---

*) Dipav 4, 3. 5. 7. Vgl. Beal *Catena* p 256.

**) Dies geschah kurz vor Ajâtaçatru's Tode, was nicht mit der ceilonesischen Zeitrechnung stimmt und dennoch wahr sein kann; denn wenn man Ajâtaçatru als den Herrscher des 15.—16. Kârttika oder des Alt- und Neujahrstages (kirchlich), und Ânanda als den Vollmond ansetzt, dann werden beide ungefähr gleichzeitig sterben; ersterer um über einen Monat, letzterer um über ein Jahr wiedergeboren zu werden. Die Wiedergeburt des Ajâtaçatru ist genügend beglaubigt. Zuerst wurde er in der Hölle wiedergeboren, später erstand er wieder unter den Göttern auf; Târanâtha p 10; vgl. *Lebensb.* p 309.

***) *Lebensb.* p 308.

Stammbaum nach der hier befolgten Ueberlieferung ist also: Ânanda, Yaças = Çâṇavâsika, Upagupta, Dhîtika.

Etwas abweichend ist die Reihe: Kâçyapa, Ânanda, Madhyântika, Çâṇavâsa und Upagupta.*) Sie war specieller von den Kashmirern angenommen, die den Madhyântika als den Apostel ihres Landes verehrten. Schwerer zu erklären ist, dass in einer anderen Liste von Patriarchen (271) ein gewisser Uttara die erste Stelle einnimmt; er folgte unmittelbar auf den Herrn noch vor dem Kâçyapa und war der Lehrer des Yaças.**) Sofern diese ehrwürdige Ueberlieferung irgend einen Wert besitzt, muss man schliessen, dass Uttara, der verstossene Schüler des Revata, dessen Bekanntschaft wir früher gemacht haben, eine andere Person ist.

Nicht nur in der Reihenfolge, sondern auch in der Geschichte der fünf ältesten Kirchenväter herrscht ziemliche Verwirrung. Yaças, von dem das eine und andere bereits mitgeteilt ist, kommt in allen uns bekannten nördlichen Quellen als Zeitgenosse des späteren historischen Açoka vor, nicht als der des früheren, wie bei den Südlichen. Doch ist nicht daran zu zweifeln, dass immer dieselbe Person gemeint ist; denn in den verschiedenen Ueberlieferungen tritt er in gleicher Weise mit seinem heftigen Widerspruche gegen die Neuerung der vaiçâlî'schen Mönche, und besonders als hochbejahrt in den Vordergrund. Er erklärt an einer Stelle***) selbst, abgesehen von Piṇḍola Bhâradvâja der Aelteste von denen zu sein, die den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hatten. Der Zauberkraft dieses ehrwürdigen Greises hatte es der fromme König zu verdanken, dass er imstande war, allerorts in dem Reiche Heiligtümer mit Reliquien des Tathâgata an einem Tage

*) Wassiljew *B* p 225; Târanâtha p 14.
**) Târanâtha p 3, 4, 18.
***) Açoka-Avadâna bei Burnouf *Introd.* p 397.

errichten zu lassen.*) Andere schreiben die Verdienste dem Upagupta**) zu, so dass man geneigt sein könnte, zu vermuten, dass Yaças, Çâṇavâsa und Upagupta für drei verschiedene Namen einer und derselben Persönlichkeit gehalten worden sind.

Çâṇavâsa, dessen vielfache und wunderbare Wiedergeburten schon früher unsere Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, steht bei allen Buddhisten in enger Verbindung mit Yaças einerseits und mit Ânanda andrerseits. Ausser durch seine periodischen Wiedergeburten hat er sich durch ein anderes grosses Wunder berühmt gemacht: er liess nämlich aus der Höhle, in der er sass, (272) einen solchen Glanz nach allen Richtungen des Raumes ausstrahlen, dass das Licht zweier zwerghaften Dämonen, die mit ihm kämpfen wollten, vollständig verfinstert wurde.***) Er ist unglaublich alt geworden; denn unter einem Enkel des Açoka treffen wir ihn noch als Lehrer zu Mathurâ, in dem Kloster Çarâvatî.†) Das darf uns nicht so sehr Wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass die sechs Irrlehrer, Pûraṇa-Kâçyapa und Genossen, noch 500 Jahre nach dem Nirvâṇa in ungeschwächter Kraft thätig sind.††)

Als Nachfolger des Çâṇavâsa in dem Patriarchenamt wird Upagupta genannt, ein Schüler des Yaças

---

*) Ebendas. p 373; Târanâtha p 34; vgl. p 31.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 418. Sonst ist Upagupta derjenige, der dem Könige die Anlegung der heiligen Orte anweist.

***) Târanâtha p 11.

†) Târanâtha p 51, vgl. p 392. Vielleicht befand sich der Mann — wir hätten beinahe geschrieben der Mond — damals in einer neuen Phase.

††) Dies erfahren wir aus Mil. P. p 4. Es braucht nicht gesagt zu werden, dass der Verfasser des Mil. P. dadurch, dass er solche Fabeln in ein historisches Gewand kleidet, deutlich genug zu erkennen giebt, wie er über den historischen Charakter der Irrlehrer und des Buddha denkt.

und nach einigen auch des Madhyântika.*) Er war ein erfahrener Führer, der den frommen Açoka, als derselbe ans Werk ging, Stûpa's zu errichten, die heiligen Orte, mit Kapilavastu und dem Parke Lumbinî anzufangen, anwies**); wohl ein Beweis dafür, dass in jenen Tagen niemand im Lande, ausser Upagupta, von der Lage Kapilavastu's eine Idee hatte.***) Upagupta ist berühmt durch seinen Kampf mit dem Teufel und den glänzenden Sieg, den er in einem religiösen Streite über diesen Erzfeind des wahren Lichtes davontrug.†) Er ist auch der Held einer erbaulichen Legende, die uns die unglückliche Geschichte der Hetäre Vâsavadattâ zu Mathurâ kennen lehrt.††)

Der folgende Patriarch war Dhitika, der Sohn eines Brahmanen aus Ujjain. Es wird gesagt, dass die ersten Jahre des Açoka mit den letzten (273) dieses Kirchenvaters zusammenfallen†††), was nicht zum besten mit der Zeitbestimmung seines Vorgängers Upagupta stimmt, und noch weniger mit dem Berichte, dass er zahlreiche Bekehrungen in Tocharistân bewirkte, wo damals der König Minara herrschte. Sei es, dass in Minara der Name des Menander, der im 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung lebte, steckt oder nicht; von einer Verkündigung der Lehre im

*) *Lebensb.* p 309.

**) Burnouf, *Introd.* p 382.

***) Als Curiosität möge der Bericht des Herrn A. C. L. Carlleyle erwähnt werden, der nicht nur den Geburtsort Çâkya's, sondern auch die des Krakucchanda und Kanakamuni gefunden hat; siehe *Arch. Surv.* XII, 108; 177; 184.

†) Târanâtha p 16. Aus dem Verlaufe der Erzählung geht hervor, dass Upagupta nicht zu denjenigen gehörte, die den Herrn gesehen hatten; der alte Geschichtsschreiber Indradatta lässt ihn denn auch erst 50 nach dem Nirvâṇa erscheinen; ebendas. p 42.

††) Die Legende ist übersetzt bei Burnouf *Introd.* p 146.

†††) Târanâtha p 47, vgl. p 23.

genannten Lande kann vor den letzten Jahren des Açoka kaum die Rede sein.

Dhitika übertrug das Amt dem Schwarzen aus Magadhâ, und dieser dem Sudarçana. Letzterer soll den König Kanishka bekehrt haben.*) Da nun dieser durchlauchte Patron des Buddhismus in dem ersten Jahrhunderte n. Chr. lebte, so müssen etliche Glieder fehlen, es sei denn, dass man annimmt, dass die ganze Reihe von höchsten Lehrern eine Aneinanderreihung von dogmatischen Fictionen ist. Nachdem wir noch erwähnt haben, dass Sudarçana, ursprünglich König von Kashmir, Simha hiess, obschon er zuweilen ein Kaufmannssohn aus Bharoch genannt wird, kehren wir, um nicht der Geschichte zu sehr vorzugreifen, zu Madhyântika zurück, einer höchst merkwürdigen Person, wenn sie auch nicht allgemein als Patriarch anerkannt wird.

Madhyântika oder Madhyânta (d. h. der Mittägliche) ist ebensowohl den Südlichen wie den Nördlichen bekannt. Er lebt in der Erinnerung der Ceilonesen fort als derjenige, der den Mahendra, den Apostel von Ceilon zum Priester weihte. Er war einer von denen, die von Tishya-Maudgaliputra in alle Länder der Erde ausgesandt wurden, um den Glauben zu verkündigen. So kam er nach Gândhâra und Kashmir, wo er einen wütenden Nâga zähmte und die Erlösung zahlloser Geschöpfe bewirkte.**) Buddhaghosha, der über diese Ereignisse besonders genau unterrichtet ist, berichtet, dass in Kashmir und Gândhâra ein gewisser Nâga-Fürst Aravâla herrschte, welcher einmal — es war in der Herbstzeit — ein Hagelwetter hervorrief, wodurch das auf dem Felde stehende Getreide (274) vernichtet wurde und ein Sumpf,

*) *Lebensb.* p. 310; Târanâtha p. 58.

**) Dîpav. 7, 25; 8, 2; 4. Buddhagh. in Suttav. I p. 314.

so gross wie ein See, entstand. Der Sthavira Madhyântika verliess eiligst Pâṭaliputra, flog durch die Luft und stieg bei dem Aravâla-Teich im Himalaya-Gebirge herab. Einige junge Nâga's merkten, dass ein kahlgeschorener Fremdling, in Lumpen und eine lohfarbene Kutte gehüllt, auf dem Wasser allerlei Bewegungen machte, bald lief, dann wieder stillstand, bald sass, dann wieder lag. Sie eilten zu dem Könige, um diesem den seltsamen Vorfall zu melden, worauf Aravâla derart in Wut entbrannte, dass er ein schreckliches Ungewitter mit Regen und Blitzen erregte. Weder dieses heftige Ungewitter, noch die Truppen, welche der Nâga-Fürst gegen den kahlen Mönch absandte, konnten irgend etwas ausrichten. Madhyântika liess sich durch die machtlosen Versuche, ihn von seinem Platze zu verdrängen, nicht stören, und mit bewunderungswürdiger Kaltblütigkeit vergnügte er sich damit, ruhig einen Vers aufzusagen, der einen überwältigenden Eindruck auf den Nâga-Fürst machte, welcher über das Misslingen seiner Versuche sehr niedergeschlagen und traurig wurde. Der Apostel ergriff den günstigen Augenblick, um den gedemütigten Gewaltthäter mit einer Predigt zu erbauen und zu ermutigen. Es gelang ihm, den Nâga zu der Lehre des Buddha zu bekehren, zugleich mit 84 000 der Seinigen, die von Madhyântika alle als Laien confirmirt wurden. Und dabei blieb es nicht. Andere Bewohner des Schneegebirges, Kobolde, Genien und Elfen, nahmen freudig die dreifache Heilsformel und die fünf sittlichen Gebote an, während der Yaksha Pañcaka mit seiner Gattin und deren 500 Kindern in den Genuss der ersten Stufe der Heiligkeit versetzt wurde. Ferner verbot Madhyântika allen Nâga's, Yaksha's und Riesen, fortan den Menschen zu schaden und die Ernten zu verderben. Er predigte dort zu Lande das Gleichnis von der giftigen Schlange, bewog 100 000 Familien, den geistlichen Stand zu er-

greifen, und liess 80 000 Geschöpfe die Stufen der Heiligkeit durchlaufen.*)

Dass der Apostel einen einzigen Menschen bekehrt habe, wird nicht gesagt.

(275) Der nördlichen Ueberlieferung, die über den Apostel von Kashmir in der Hauptsache dasselbe mitteilt, haben wir den Bericht zu verdanken, dass der Buddha kurz vor seinem Nirvâṇa dem Ânanda auftrug, den Madhyântika nach seiner Weihe nach Kashmir zu senden, damit er den Nâga-Fürst Hûlunta bekehrte und die Lehre dort zu Lande einführte.**) Als die Zeit erfüllt war, zog der Apostel nach Kashmir, demütigte den Hûlunta und predigte die Religion mit solch eminentem Erfolge, dass in dem Jahrhunderte nach dem Nirvâṇa dort zu Lande schon viele Klöster blühten. Dies wird von Hiuen Thsang bestätigt, der mit einer Genauigkeit, um die ihn die ceilonesischen Autoritäten beneiden dürften, uns zu sagen weiss, dass Madhyântika, Ânanda's Schüler, die Bekehrung des Schlangenkönigs im Jahre 50 zustande brachte, und dass dieser Fürst, nachdem er seinen See verlassen hatte, 500 Klöster stiftete.***)

Bevor Madhyântika seine Thätigkeit in Kashmir entfaltete, wohnte er zu Benares.†) Wegen der Unzufriedenheit der Bürger hatte er diese Stadt verlassen

---

*) Ein anderer Apostel Madhyama (d. h. der Mittlere), der ebenfalls im Himalaya-Gebirge 800 000 000 Yaksha's die Stufen der Heiligkeit durchlaufen liess, ist offenbar eine Variante für Madhyântika; Dipav. 8, 10. Suttavibhanga a. a. O.

**) *Lebensb.* p 290, 309. Die im Târanâtha p 12 ausführlich mitgeteilte Legende hat viele Züge mit Buddhaghosha's Erzählung gemein.

***) *Vie de H. Th.* p 95. Das angegebene Datum stimmt mit dem des Târanâtha; siehe bei ihm p 10 u. vgl. 12.

†) Der Mittelpunkt der Welt, ebenso wie Delphi, Rom, Jerusalem. In einer solchen Mittelstadt muss der Mittägliche wohnen, und es ist selbstredend, dass nur in dieser Stadt Gautama seine Predigt über den Mittelweg halten konnte. Târanâtha a. a. O.

mit einem Gefolge von 10000 Heiligen, in deren Gesellschaft er durch die Luft nach dem Nordberge Uçira flog. Von dort ging er später nach Kashmir. Man sagt, dass er in diesem Lande 20 Jahre lang bis an seinen Tod das Gesetz verkündigt hat. Er muss also vor seinen Zeitgenossen Yaças und Çâṇavâsa gestorben sein, was keineswegs unglaublich ist, wie man auch immer über den Charakter dieser Persönlichkeiten denken möge. Erwägt man, dass Madhyântika schon ein Seher war und also eine gewisse Höhe erreicht haben musste zu der Zeit, als Ânanda so prächtig erlosch*), und legt man die ceilonesische Chronologie zu Grunde, dann muss der Kirchenvater ein Lebensalter von mehr als zwei und ein halb Jahrhunderten erreicht haben. Folgt man der (276) gangbarsten nördlichen Zeitrechnung, dann kann man es so herausrechnen, dass Madhyântika gegen 100 Jahre alt wurde.

Anders steht es mit Yaças, Çâṇavâsa und Sarvakâmin; hinsichtlich derselben stehen beide Quellen der Ueberlieferung mit einander gleich. Denn ob man 150jährige Sthavira's unter Kâla-Açoka oder unter Dharma-Açoka figuriren lässt, macht keinen Unterschied. Welche Vorzüge man der einen oder anderen Sammlung von Märchen beilegen möge, eins muss jeder zugeben, nämlich dass beide Ueberlieferungen gerade in demjenigen, was den historischen Charakter der einen über den der anderen erheben könnte: in der Angabe der Lebensjahre, gleich wenig stichhaltig sind.

Bei der gegenseitigen Vergleichung der Angaben über das zweite Concil merkt man, dass eine Verschiebung des Datums vorgenommen worden ist, ohne dass man bisher mit Sicherheit entscheiden kann, welche Angabe die ältere Form der Erzählung bewahrt hat. Indessen ist mit sprechenden Zahlen bewiesen worden,

---

*) Târanâtha p 9.

dass der Zeitraum zwischen der Geburt des Pakuṇḍaka und dem Tode seines letzten Enkels Asela von den Ceilonesen um wenigstens 100 Jahre zu gross angegeben wird. Vermindert man die unmögliche Zahl um 100 oder etwas mehr, dann verschiebt sich das Datum des zweiten Conciles um beinahe so viel, als die Differenz zwischen der nördlichen und südlichen Chronologie beträgt.*) Nehmen wir nun einmal an, dass dem Berichte über die zweite Kirchenversammlung ein historisches Factum zu Grunde liegt, dann kann die (277) Erzählung, wie wir sie in den verschiedenen Recensionen besitzen, erst geraume Zeit nach dem Ereignisse abgefasst sein. In noch höherem Masse ist dieses anwendbar auf die Legende von Yaças und Upagupta bezüglich der 84000 Stûpa's des Açoka. Ehe man so übertreiben durfte, mussten doch vermutlicher Weise schon viele Stûpa's in Indien bestehen, und musste ferner die Zeit des Açoka zur Vergangenheit gehören, von der keiner der Lebenden irgend eine Erinnerung mehr hatte. Erst in einer solchen Zeit kann man getrost allerlei Heiligen, seien sie nun mythische Personen oder dogmatische Figuren, einen Platz in einer Generation anweisen, deren leuch-

---

*) Das Concil fand acht Jahre vor Pakuṇḍaka's Thronbesteigung statt; zwischen letzterem Zeitpunkte und Asela's Tode verstrichen 222 (nach dem Mahâvansa 232) Jahre, so dass Asela 228 (oder 238) Jahre nach dem Concile, und nach Abzug der überzähligen Jahre 128 (oder 138) starb. Zwischen Asela's Tode und dem Jahre 18 des Dharma-Açoka liegen 92 (oder 102) Jahre. Nach dieser Rechnung würde Açoka die Regierung angetreten haben oder gekrönt sein — mit diesen beiden Ausdrücken wird in den ceilonesischen Chroniken jedesmal Unfug getrieben — 110 (oder 120) vor Asela's Tode, und die Kirchenversammlung also einige Jahre vor seiner Regierung gehalten sein. Nun ist 100 das allergeringste, um das man den übermässig ausgedehnten Zeitraum verkürzen muss. Nimmt man 120 an, dann fällt die zweite Synode unter die Regierung Seiner frommen Majestät. Siehe Dipav. Kap. 11; 17; 18.

tendste Repräsentanten, Könige, Minister und dergl. noch in der Erinnerung fortleben, von deren Verhältnissen und Geschicken man sonst beinahe nichts mehr weiss. Fällt die Festsetzung der von Alters her überlieferten Mythen und Sagen in eine solche Zeit, dann sind dergleichen Differenzen, wie wir sie zwischen den nördlichen und südlichen Recensionen bemerken, nicht durchaus unerklärlich.

Die Umstände, welche die Feststellung zweier so weit von einander abweichenden Daten veranlasst haben, sind unbekannt. Verschiedenheit der Secte gehört sicher nicht dazu; denn die grosse Majorität der indischen Kirche erkannte die Beschlüsse der Alten, der Fünfhundert, mit Kâçyapa, Ânanda, Upâli etc. an der Spitze, und der Siebenhundert, mit Sarvakâmin, Yaças und den Ihrigen, als Richtschnur an. Sie war also ebenso alt und rechtgläubig wie die ceilonesische Abteilung. Die Theorie der Mahâsânghika's kommt hier gar nicht in Betracht; wir kennen sie nicht einmal.

Zwischen der orthodoxen Hauptabteilung der Kirche in Indien einerseits und der von Ceilon andrerseits, von denen jede einige kleinere Gruppen oder Secten umfasste, ist im Verlaufe der Zeit eine gewisse Entfremdung, vermutlich unwillkürlich, entstanden. So ist es gekommen, dass jede der beiden Abteilungen ausser den beiden anerkannten alten Concilien noch ein jüngeres anerkannte. Jedoch ist das dritte Concil der einen Abteilung ein anderes Ereignis als das der anderen.

Die Ceilonesen erkennen als die dritte der officiellen Synoden diejenige an (**278**), welche 18 Jahre nach der Krönung Açoka's gehalten sein soll. Es könnte einigermassen befremdend erscheinen, dass im Gegensatz zu den beiden älteren Synoden von diesem Ereignisse nichts in dem Anhange zu dem Cullavagga mitgeteilt wird. Wenn ein officieller Bericht über die Versammlung oder etwas derart, das bei den ver-

schiedenen Secten in der ceilonesischen Kirche mit gegenseitiger Zustimmung dafür erklärt wurde, bestand, warum ist das denn nicht den beiden anderen Berichten beigefügt worden? Die erste Urkunde von diesem wichtigen Ereignisse ist der Dipavansa, welcher nicht vor dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, also mehr als 500 Jahre nach dem Ereignisse abgefasst ist.*) Es ist durchaus nicht zweifelhaft, dass genannte Chronik viel aus älteren Berichten entlehnt hat; doch solange das Datum der letzteren unbekannt ist, können wir nur auf innere Gründe hin uns ein Urteil über den Wert des Berichtes, den wir nunmehr folgen lassen, bilden.

---

5) Concil unter Tishya-Maudgaliputra. Aussendung von Aposteln.

Die Sthavira's, die die zweite Kirchenversammlung hielten, sahen voraus, dass nach 118 Jahren ein Asket erstehen werde, der aus dem Himmel herabgestiegen, als Mensch in einer brahmanischen Familie geboren werden würde, dessen Name Tishya, dessen Zuname Maudgaliputra sein werde. Es war vorausbestimmt, dass Siggava und Candavajji ihn aufnehmen und weihen sollten, und dass er darauf die Ketzerei unterdrücken und den wahren Glauben befestigen sollte. Diese Dinge sollten geschehen in den Tagen, wann Açoka, ein frommer Fürst und Mehrer des Reiches des Glaubens, zu Pâṭaliputra auf dem Throne sitzen werde.

Als alle die 700 Mönche, welche die wahre Lehre

---

*) Ausser im Dipav. 5, 55 wird das Concil mit all seinem Zubehör in Suttavibhanga I p 294 und Mahâvansa 30 beschrieben.

zu Vaiçâlî bestimmt hatten, gestorben waren*), stieg der zukünftige Tishya aus dem Himmel herab, wurde als Mensch geboren und kannte in seinem 16. Lebensjahre den (279) ganzen Veda**) mitsamt den Epen und Commentaren. Bei einer Gelegenheit legte er dem Siggava einige schwierige Fragen über den Veda vor. Obschon Siggava niemals den Veda studirt hatte, beantwortete er doch schlankweg alle Fragen. Denn er kannte Dank seiner vierfältigen Begabtheit als Arhat die drei Veda's gleichsam aus sich selbst.

Seinerseits gab dann Siggava eine von dem Buddha gestellte Frage, eine Art Rätsel auf, worauf der junge Student keinen Bescheid wusste. Die unmittelbare Folge war, dass Tishya das Verlangen aussprach, Geistlicher zu werden. Sein Wunsch wurde erfüllt. Er wurde von Candavajji unterrichtet und von Siggava zum Priester geweiht. Dies geschah, als Candragupta zwei Jahre an der Regierung war, also zwischen 218 und 212 v. Chr.***)

Diese Prophezeiung verheisst nicht viel Historisches, und allem Anscheine nach ist Tishya-Maudgaliputra eher aus dem Gehirne irgend eines Mönches als aus dem Himmel gekommen.†) Die Ereignisse, die zur

---

*) Darum gehörten Siggava und Candavajji nicht zu den 700: sie waren damals noch nicht da.

**) Das ist widersinnig, denn in Indien wird die mittlere Lernzeit für einen Veda auf 12 Jahre angesetzt; des ganzen Veda, d. h. der drei Veda's auf 36.

***) Zwischen diesem Ereignisse, der Weihe des Tishya und dem zweiten Concile liegen 64, nicht 118 Jahre. Letztere Zahl, nach der ceilonesischen Rechnung die Zwischenzeit zwischen der zweiten Synode und Açoka's Krönung, kommt in der Geschichte des Tishya nicht vor als die irgend eines wichtigen Ereignisses. In keinem Falle kann man sagen, dass Tishya 118 Jahre nach der zweiten Versammlung auftritt, ersteht, geboren wird, erscheint, oder wie man immer sonst den Ausdruck *uppajjati* übersetzen will.

†) Aus Mil. P. p 3 ist die wichtige Angabe zu entnehmen, dass Tishya-Maudgaliputra von dem Buddha ge-

Abhaltung eines Conciles unter Tishya Veranlassung gegeben haben sollen, werden am ausführlichsten von Buddhaghosha beschrieben, viel gedrängter in der älteren Chronik, die gleichsam zum Ersatze zwei unter einander abweichende Berichte hat. Wir wollen versuchen, die Berichte mit einander zu vereinigen, wo dies ohne Schaden geschehen kann, und so viel wie möglich die Erzählungen von Wundern auslassen, worin (**280**) Buddhaghosha und der Mahâvansa der älteren Chronik bei weitem den Rang ablaufen.*)

Im neunten Jahre nach Açoka's Krönung hatte die Anzahl derjenigen, die nach des Königs Vorgang den Buddhismus angenommen hatten, vornehmlich unter den Brahmanen und Baronen sehr zugenommen. In dem Masse, wie sich die Vorteile der Mönche anderer Secten verminderten, stiegen die der Çâkya-Söhne. Der grosse Schaden, der daraus für die heterodoxen Asketen, Nacktgänger, weisse Mönche, Flechtenträger, Âjîvika's und andere erwuchs, war für diese irdischen Heiligen ein hinreichender Grund, um zum Scheine in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne einzutreten. In kurzer Zeit erhielten die falschen Brüder das Uebergewicht.**) In dem Kloster Açoka-Hof allein zu Pâṭaliputra wohnten im Jahre 236 nach dem Nirvâṇa nicht weniger als 60 000, sage: sechzigtausend Mönche.***)

---

sehen worden ist. Dies würde dann am ersten wahr sein, wenn man die Worte so auffasste, dass der Geist (*buddhi*) die Person Tishya erfunden hat. Der Dichter sieht nach indischer Ausdrucksweise sein Gedicht; im Mittelalter sagte man in europäischen Sprachen: der Dichter findet sein Gedicht.

*) Dipavansa 7, 34—59; Suttavibhanga I, p 306—313; Mahâvansa 42—46.

**) Daraus darf man entnehmen, dass die Anzahl wahrer Çâkya-Söhne noch ziemlich gering war, was man auch immer von der Anzahl der Laien denken möge.

***) Der Açoka-Hof ist ebenso apokryph wie diese Zahl; denn die chinesischen Pilger, die Pâṭaliputra besuchten und

Mit diesen Leuten, die sich in die Brüderschaft eingeschlichen hatten und allerlei verkehrte Gebräuche und Lehren einführten, wollten die echten Çâkya-Söhne keine Gemeinschaft haben. Und so kam es, dass während sieben Jahren kein Uposatha in dem Açoka-Hofe gehalten wurde. Als zu guterletzt der König von diesem traurigen Zustande unterrichtet wurde, beschloss er, sofort strenge Massregeln zu treffen, um die Ordnung wiederherzustellen. Er befahl einem seiner Hauptbeamten, dafür zu sorgen, dass die Streitigkeiten unter den Klosterbrüdern beigelegt würden und die Uposatha-Feier fortan regelmässig stattfinden solle. Der Beamte stiess bei der Ausführung des ihm gegebenen Befehles auf den Widerstand der Mönche, die sich durchaus weigerten, mit den Ketzern Uposatha zu feiern. Aufs äusserste über diesen Widerstand aufgebracht, beschloss er, wenig Umstände zu machen, und begann, die frommen Männer, die in seinen Augen einfach Aufrührer waren, kurzweg aus dem Wege zu räumen (281), oder wie Buddhaghosha sagt, ihnen den Kopf abzuhauen, bis die Reihe an Tishya kam. Nun war dieser Tishya nicht eine gleichgültige Person, sondern der rechte Bruder des Königs; und da der Beamte ihn erkannte, wagte er nicht, mit der Hinrichtung fortzufahren. Eiligst kehrte er zu seinem Meister zurück, dem er einen getreuen Bericht von dem Vorgefallenen gab. Der König hörte mit Entsetzen, was vorgefallen war, denn eine solche Strenge hatte nicht in seiner Absicht gelegen; und um gut zu machen, was durch den blinden Eifer seines Dieners verdorben war, begab er sich unverweilt nach dem Kloster. Dort angelangt erklärte er feierlich, dass der Hauptbeamte

---

die dort bestehenden Klöster sowie Altertümer beschrieben haben, hatten in Indien niemals von einem Kloster dieses Namens und solcher Grösse gehört.

zu streng zu Werke gegangen wäre und des Königs Befehl überschritten hätte. Er erlaubte sich ferner zu fragen, wem nach dem Urteile der Mönche die Missethat zugeschrieben werden müsste, ihm, dem Könige selbst, oder dem Beamten. Einige waren der Ansicht, dass die Schuld den König träfe, andere dagegen, dass die Sünde ihm nicht angerechnet werden könnte, weil er in bester Absicht gehandelt hatte. Dadurch geriet Açoka in Gewissenszweifel. Er fragte, wer wohl imstande wäre, diesen beängstigenden Gewissenszweifel zu heben. Man verwies ihn auf Tishya-Maudgaliputra, der jenseits des Ganges (oder aufwärts des Ganges) wohnte. Der König folgte diesem Rate und liess den grossen Mann, von dessen Dasein er bis dahin noch keine Kunde hatte, zu Schiffe herbeiholen.*)

Bei der Begegnung zwischen Açoka und dem Grossen Unbekannten vermutete ersterer wohl, dass letzterer imstande wäre, den bewussten Zweifel zu heben, sowie den entstandenen Streit beizulegen, aber er wollte mit der nötigen Umsicht zu Werke gehen und verlangte zuerst eine Probe von Tishya's Zauberkunst zu sehen. Derselbe erfüllte diesen billigen Wunsch zur vollen Zufriedenheit des Königs, erzählte dann eine Tierfabel und sprach den König von der Schuld frei.

Nach einigen Tagen wurde eine Synode von dem Könige berufen. (282) Der Versammlung wohnten 1000 Mönche bei, die der Vorsitzende Tishya-Maudgaliputra aus einer Anzahl von 60000, sage sechszigtausend**), ausgelesen hatte. Nachdem der Vor-

---

*) Im Açoka-Avadâna, bei Burnouf *Introd.* p 379 ist Upagupta der Grosse Mann, der von Mathurâ zu Schiffe nach Pâṭaliputra kommt, um den König zu besuchen.

**) Woher diese 60000 Çâkya-Söhne, die nach einer vorläufigen Trennung der wahren und falschen Brüder übrig geblieben waren, kamen, wird nicht gesagt.

sitzende die Abhandlung Kathâvatthu, welche zum Abhidharma gehört, vorgetragen und dadurch die Ungläubigen in Staunen gesetzt hatte, leitete er in meisterhafter Weise das dritte Concil im Açoka-Hofe zu Pâṭaliputra. In neun Monaten waren die Arbeiten beendet und wurde die so wichtige Versammlung mit einem feierlichen Erdbeben geschlossen.

Dieser ganze Bericht ist von Anfang bis zum Ende, wie jeder aufmerksame Leser von selbst einsieht, eine Aneinanderreihung von Unmöglichkeiten. Es ist unmöglich, dass Açoka, der solchen Eifer für die Religion hatte, sieben Jahre lang über die Zustände eines Klosters in seiner Hauptstadt im Ungewissen blieb. Es ist unmöglich, dass der Beschirmer des Glaubens nach zweiundzwanzigjähriger Regierung niemals etwas von einem so grossen Manne wie Tishya-Maudgaliputra gehört haben solle, der noch zudem Oberer und Lehrmeister von des Königs Sohn Mahendra genannt wird.*) Es ist unmöglich, dass so viele Tausende von Wölfen in Schafskleidern eingedrungen sein sollten, ohne nach einiger Zeit entdeckt und vertrieben zu werden; wenn auch die Çâkya-Söhne wie einer gegen tausend waren, so brauchten sie doch nur den König von dem Zustande in Kenntnis zu setzen, und Açoka oder irgend ein anderer indischer König würde die Eindringlinge entfernt haben. Es ist so gut wie unmöglich, dass $^{9}/_{10}$ der buddhistischen Welt von dem Vorhandensein eines Tishya-Maudgaliputra keine Kenntnis gehabt haben sollte, und so weit wir sehen können, niemals gehabt hat.

Dies alles, ganz abgesehen von dem Unzusammenhängenden, Thörichten und Kindischen der Erzählung, verstärkt den ersten Eindruck, den man beim Lesen der Prophezeiung über das Herabsteigen des Tishya-Maudgaliputra empfängt. Um es mit einem Worte

---

*) Dîpav. 7, 26; Mahâv. 40.

auszusprechen: das sogenannte (283) dritte Concil zu Pâṭaliputra im Açoka-Hofe ist eine dogmatische Fabel, und Tishya-Maudgaliputra eine Erfindung.*)

Wenn die Erzählung eine Fabel ist, so muss sie doch einen Kern von Wahrheit, sei es dogmatischer oder historischer Art, enthalten. Andeutungen, dass sie mit einer bestimmten Absicht verfasst ist, fehlen ja nicht. Welche Absicht bei der Abfassung der Fabel massgebend gewesen ist, darüber können wir nur Vermutungen haben.

Die kirchliche Theorie lehrt, dass auf dem ersten Concile der kanonische Text des Vinaya und der Sutta's festgestellt wurde. Die Lehrstücke, welche zu dem Abhidharma gehörten, waren in den Sutta's enthalten. Die zweite Synode, die einen durchaus conservativen Charakter hatte, brachte keine Aenderung. Bei der dritten Kirchenversammlung erscheint nun auf einmal eine Abhandlung über Fragen des Abhidharma. Das Buch, welches niemand schon seiner Form wegen für ein Sutta gelten lassen kann, ist sozusagen aus dem Himmel gefallen, ebenso wie Tishya-Maudgaliputra, der Lehrer, der die Abhandlung Kathâ-vatthu offenbarte oder publicirte.**) Zwischen Abhidharma-Abhandlungen und Tishya-Maudgaliputra besteht ein inniger, man kann sagen notwendiger Zusammenhang. Denn Tishya oder Upa-Tishya ist einer der Namen des Çâriputra***), der als ein Vorbild der Abhidharmisten weit berühmt und als solcher von den Geistlichen anerkannt war, die u. a. zu Mathurâ einen

*) Eigentlich steht dies schon im Mahâv. 46; wo gesagt wird, dass er aus dem höchsten Brahma-Vihâra, d. h. Meditation, in die Welt gekommen ist „zum Nutzen der Lehre“.

**) Dîpav. 7, 41.

***) Tishya als ein mit Çâriputra abwechselnder Name findet sich im *Lotus* p 58, wo Burnouf das Wort mit *bienheureux* übersetzt hat.

Reliquienturm zu seiner Ehre hatten errichten lassen.*) Mudgalaputra, oder wie er meistens genannt wird, Maudgalyâyana**) ist bekannt als ein grosser Meditant, als das leuchtende Vorbild derjenigen, die sich in Dhyâna vertiefen. Er zeichnete sich ausserdem ebenso wie Çâriputra durch die Geschicklichkeit aus, mit der er jeden (284) Augenblick Wunder thun konnte.***) Sowohl dem Tishya, alias Çâriputra, als auch dem Mudgalaputra wird die Autorschaft, nach indischem Gebrauche, einiger unter den sieben Abhandlungen über den Abhidharma, welchen die Nördlichen mit den Südlichen†) gemein haben, zugeschrieben. Der grosse Tishya-Maudgaliputra, dessen Vorhandensein dem Açoka erst 22 Jahre nach Beginn seiner Regierung offenbart wurde, genügt allen Anforderungen an eine dogmatische Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çâriputra) und Mudgalaputra zusammengesetzt ist; sowohl weil er eine Abhandlung über den Abhidharma offenbart und verkündigt††), als weil er mit der grössten Geschicklichkeit ohne irgend welche Vorbereitung Wunder thut, wie Açoka selbst erfahren hat.

Genug: die Fabel von dem Concile unter Tishya-Maudgaliputra verherrlicht die Erinnerung an das

---

*) Fa Hian *Travels* p 57; *Voy. des Pèl. B.* II p 209.

**) Mudgalaputra heisst er u. a. *Voy. des Pèl. B.* II p 208, 217, 284; vgl. I p. 103. Die Form Maudgaliputra (Moggaliputta) läuft auf dasselbe hinaus.

***) Cullavagga 7, 4; Suttavibhanga I, 310.

†) Ueber die Titel dieser Werke später bei der Behandlung des Kanon; Wassiljew *B* p. 107; Burnouf *Introd.* p 448; so ist das Buch Dharmakhandha (Pâli: Dhamma-sangaṇi) verkündigt oder offenbart von Maudgalyâyana oder Çâriputra; das Prajñapti-çâstra (Pâli: Puggala-paññatti) von Maudgalyâyana. Dass die orthodoxesten Buddhisten leugneten, dass die sieben Abhidharma's das Wort Buddha's wären, kann man aus Târanâtha p 56 entnehmen; die Schule der Sautrântika's leugnete selbst, dass diese sieben Abhandlungen von Çâriputra etc. abstammten.

††) Dîpav. 7, 56.

Erscheinen des ersten, auschliesslich dem Abhidharma geweihten Buches, welches man, um seine Autorität zu erhöhen, den anerkannten zwei unzertrennlichen Lieblingsschülern zuschrieb. Dass das Werk in den Tagen Açoka's publicirt wurde, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; in der Hinsicht glauben wir, dass die Erzählung wahr ist, obschon die Abfassung der Fabel aus einer viel späteren Zeit datirt, als man von Açoka nur undeutliche Erinnerungen hatte und seine Edicte nicht mehr verstand.

Wenn die hier versuchte Lösung des Rätsels richtig ist, so giebt sie doch noch keine Antwort auf die Frage, warum nur die ceilonesische Kirche, oder vielmehr eine Secte dieser Kirche, die der Mahâvihârika, es für erlaubt gehalten hat, die Fabel zu erdichten und sorgfältig zu bewahren. Welches dogmatische (285) Interesse hatten die Mönche von Mahâvihâra oder Grossmünster, und vielleicht auch die übrigen ceilonesischen Secten*) dabei, ein Concil zu erdichten, auf dessen Autorität sie sich berufen konnten? Diese Frage ist bei unserer sehr unvollständigen Kenntnis von den eigentümlichen Lehrsätzen der verschiedenen Secten vor der Hand schwer zu entscheiden. Eins ist aber schon jetzt sicher: bei der Trennung der rechtgläubigen und ketzerischen Mönche, unmittelbar vor dem Anfange des Conciles zu Pâṭaliputra**), einer Trennung, die ausschliesslich auf der Annahme oder Nichtannahme eines Glaubensartikels rein metaphysischer Art beruhte, und die durchaus unabhängig von dem Vinaya war, wird mit Nachdruck in den Vordergrund gestellt, dass der Buddha ein Anhänger der Vibhajya-Theorie***) (*vibhajyavâda*) war. Das Shibboleth also, um schnell

*) Wir sagen dies, weil uns von den Lehrsätzen und dem Kanon der anderen Secten auf der Insel beinahe nichts bekannt ist, nur so viel, dass sie einem anderen Kanon folgten.

**) Suttavibhanga I p 312.

***) Worin diese Theorie besteht, ist unbekannt.

und sicher zu entscheiden, wer ein Anhänger der reinen Lehre wäre, war einfach, ob er ein Vibhajyavâdin war oder nicht. Nun bilden die Vibhajyavâdin's eine Unterabteilung des orthodoxen Sthaviravâda, der Theorie der Altgläubigen.*) Einigermassen befremdend ist, dass der Name der Vibhajyavâdin's, deren Rechtgläubigkeit von niemand in Zweifel gezogen wird, in den bekannten ceilonesischen Listen**) nicht vorkommt. Doch um so häufiger preisen die Mönche des Eilandes sich selbst und die Nonnen, weil sie so gute Vibhajyavâdin's wären. Dies machte den Eindruck, als ob sie, obschon stolz auf ihre Vibhajya-Theorie, als den Inbegriff aller Orthodoxie, den Titel Vibhajyavâdin doch nicht als Sectennamen (286) betrachtet haben wollten. Denn sie legten Gewicht darauf, dass sie Altgläubige, Anhänger der Sthavira-Theorie, bei der keine Veränderung noch Schatten einer Umkehr ist, wären. Je mehr jemand mit etwas prahlt, um so weniger pflegt er der Anerkennung von Seiten anderer sicher zu sein. Die Geistlichen von Ceilon oder Grossmünster mussten zwei Dinge betonen, um ihre Ansprüche auf Rechtgläubigkeit in hervorragendem Masse gegenüber andern nicht weniger rechtgläubigen Secten, sei es in Indien oder auf der Insel selbst. Zuerst musste bewiesen werden, dass die Vibhajya-Theorie,

*) Târanâtha p 270 fg. Die heterodoxen Mahâsânghika's machen die Vibhajyavâdin's zu einer der Hauptabteilungen der Kirche und leiten aus ihnen u. a. die Mahîçâsaka's ab; andere stellen beide Secten auf dieselbe Linie. Fa Hian (*Travels* p 165) fand auf Ceilon Mahîçâsaka's; ob die Klosterbrüder des Abhayagiri und die von Grossmünster zu dieser Secte gehörten, geht nicht aus seinen Worten hervor. Weitere Details über diese und die übrigen Secten wird man im Anhange finden.

**) U. a. Dipav. 5. 45—50, wo zweimal hintereinander die Kâçyapika's als verschiedene Secten aufgeführt werden, was ungereimt ist; ein Name scheint absichtlich verschwiegen und der der Kâçyapika's wiederholt worden zu sein; sonst kam die volle Zahl nicht heraus. Dipav. 18, 1; 41, 44.

ihre Lehre, der reine Ausdruck der Orthodoxie hinsichtlich der Metaphysik war. Deshalb musste die Theorie als ein Shibboleth dargestellt werden. Ferner musste man auf eine Kirchenversammlung verweisen können, die eben auf Grund dieser Theorie die ketzerischen Elemente entfernte und die alte Lehre in ihrer ganzen Reinheit herstellte. Wenn ein Concil — das nach Lage der Sache die unverfälschte ursprüngliche Lehre vertreten und nötigenfalls wiederherstellen musste — die Vibhajya-Theorie als die einzig wahre erkannte, so war es doch selbstredend, dass diese Theorie aus den Tagen des Buddha datiren, von ihm, wenn auch mittelbar herstammen musste. Und so entstand das ideale dritte und letzte Concil unter dem ebenso idealen Tishya-Maudgaliputra.

Demselben schreiben die Ceilonesen den ersten Gedanken der Absendung von Aposteln nach benachbarten Ländern zur Verkündung des Glaubens zu.*) Es ist allerdings etwas auffällig, dass dieser aus höheren Regionen herabgestiegene Führer der Gläubigen diesen guten Einfall erst in seinem 70. Lebensjahre hatte, und noch auffälliger, dass der Orden schon 280 Jahre nach ceilonesischer Rechnung bestand, ohne dass jemand auf den Gedanken verfallen wäre, die Heillehre ausserhalb der Grenzen von Madhyadeça und Magadha zu verbreiten. Das Allersonderbarste ist aber, dass diejenigen Buddhisten, welche das Bekehrungswerk vollbracht haben, wie gesagt, nichts von einer Aussendung von Aposteln um diesen Zeitpunkt wissen, ebensowenig wie von Tíshya (287) Maudgaliputra, dem Aussender, oder von dem Concile, welches die Ausbreitung der Lehre unter den Heiden zur Folge hatte.**) Das

*) Dipav. Kap. 8, Suttavibhanga I p 314.

**) Sie lassen unmittelbar nach Kâçyapa's Verschwinden Aposteln nach den 16 Himmelsgegenden ausgehen, was rein mythisch, und darum poëtisch wahr ist, während Schein-

alles ist wohl geeignet, Misstrauen zu erregen, ein Misstrauen, dass nur dann weichen würde, wenn es sich ergeben würde, dass die Handlungen der Apostel den Stempel historischer Wahrheit tragen.

Die Beschreibung der Zusammensetzung der Missionen kann als der Wirklichkeit entsprechend betrachtet werden. Jedem Apostel werden vier Gehilfen beigegeben, weil fünf Personen zur rechtsgültigen Vollziehung der Weihungsceremonie nötig sind. Indessen zeigt sich auch schon zugleich, dass diese Vorschrift nicht streng befolgt wurde, denn Madhyântika, der Apostel, der nach Gândhâra und Kashmir abgesandt wurde, vollzog in jenen Gebieten alle Bekehrungen und Wunder selbst.

Die unvergesslichen Namen der Apostel, — die aber bei neun Zehntel der Buddhisten bis auf einige in Vergessenheit geraten oder nie bekannt gewesen sind, — lauten Madhyântika, Mahâdeva, Rakshita, Dharmarakshita der Grieche, Dharmarakshita der Grosse, Rakshita der Grosse, Madhyama, Sona und Uttara, und Mahendra.

Die glänzenden Thaten des Madhyântika, der trotz aller Hagelwetter und Stürme so fest auf seinem Platze blieb, Thaten, die in gleicher Weise bei den Nördlichen wie bei den Südlichen berühmt sind, sind schon mit der nötigen Ausführlichkeit mitgeteilt worden, so dass jeder Leser in den Stand gesetzt worden ist, den rein mythologischen, von jeder historischen Beimischung freien Charakter dieser Thaten zu würdigen.

Der zweite Apostel, Mahâdeva, wurde nach dem Gebiete von Maisore im Dekkhan abgesandt. Dort bekehrte er allein durch das Vortragen des Devadûta-Sutta, worin die Schrecken der Hölle geschildert werden, die ansehnliche Zahl von 40 000 Geschöpfen, für welche

---

historie auf Verfälschung sowohl der Mythologie als auch der Geschichte beruht. *Lebensb.* p. 308. 321.

das (288) Licht des Gesetzes aufging. Ausserdem fühlten sich ebensoviele Geschöpfe bewogen, in den geistlichen Stand einzutreten.*)

Nicht minder grosse Dinge verrichtete der dritte Missionar, Rakshita, der im Gebiete von Vanavâsi, nordwestlich von Maisore, arbeitete. Wie ein Meteor in der Luft stehend, predigte er mit solchem Erfolge, dass er 60 000 seiner Zuhörer den Dharma durchlaufen liess; 37 000 wurden Mönche und 500 Klöster wurden gestiftet.

Dharmarakshita der Grieche wirkte in den westlichen Grenzländern ebenfalls mit eminentem Erfolge. Er labte 37 000 Geschöpfe mit dem Nektar des Gesetzes, während 1000 Männer fürstlichen Geblütes und mehr als 6000 Frauen in den Orden eintraten.**)

Der hochwürdige Dharmarakshita der Grosse erfüllte sein Apostelwerk im Lande der Mahratten, welches nördlich an Vanavâsi grenzt. Er bekehrte viele Menschen durch Vortragen einer Fabel.

Der mit Wunderkraft begabte Rakshita der Grosse zog als Missionar nach dem Reiche der Griechen (in Afghanistan und Baktrien) und bekehrte viele durch den Vortrag eines gewissen Sutta's.

Madhyama, der mit vier anderen sogenannten Genossen zusammen genannt wird***), bekehrte im

---

*) D. h. in demselben Augenblick, in dem bei der scheinbaren Drehung des Himmels gewisse Sterne in den Aspect der Sonne, des Mondes oder der Planeten kommen, werden ebensoviele sozusagen „weggehen" (*pra-vraj*, welches auch „in den geistlichen Stand eintreten" bedeutet).

**) So sagt Buddhaghosha, der sicher unbekannte Urkunden zu Rate gezogen haben wird, denn der versus memorialis, auf den er sich beruft, spricht nur von „vielen Leuten" und der Dipavansa macht auch keine statistischen Angaben. Die Zahlen des Buddhaghosha werden in der Folge nicht mehr mitgeteilt werden, weil sie in den anderen Recensionen fehlen.

***) Die Lesarten der Namen divergiren bedeutend: Mûlaka-

Schneegebirge ein Heer von Yaksha's, (289) im Ganzen fünf Reiche; von Menschen wird nicht gesprochen und das würde auch unvorsichtig gewesen sein, denn jeder in Indien weiss, dass in jenen Gegenden die Reiche der Yakshas Gaudharvas, Kinnaras, Nâgas etc. zu suchen sind.

Das Paar Sona (oder Sonaka) und Uttara ging nach Suvarṇabhûmi*) und vertilgte dort durch seine Zauberkraft die Dämonen. Buddhaghosha lässt das Sthavira-Paar, Sona-Uttara — er spricht von diesem Paare häufig im Singular**) — eine kinderfressende Riesin, die aus dem Ocean hervorstieg, mit ihrer ganzen Schaar vertreiben.***) Es ist interessant, zu sehen, wie der jüngere Chronist später bei der Beschreibung des grossen Stûpa zur Zeit des Dushṭa-Gâmani vollständig vergessen hat, dass Sonottara

deva oder Alakadeva; Kassapagotra (von Kâçyapa's Stamm), Dundubhisvara, Durabhisara etc.; Sahadeva. Darin sind zum Teile noch Namen von Völkern und Personificationen des Nordens zu erkennen. Alakadeva, der Gott von Alakâ, ist Kubera, der Beherrscher der nördlichen Himmelsgegend; Kâçyapa ist der Schöpfer und Altvater von Kashmir, und Kassapagotra also so viel als Kashmirer; Durabhisara etc. scheint aus Dârvâbhisâra, einem wohlbekannten, zu dem Reiche von Kashmir gehörigen Gebiete entstellt zu sein. Die richtige Lesart ist wohl Dundubhissara, Dundubhiçvara, der Buddha der nördlichen Himmelsgegend, wovon Dundubhisvara eine Variante ist. Das eine bedeutet „Herr der Trommel", das andere „der den Ton einer Trommel hat", Nordsturm. Dass Madhyama zu Kashmir in Beziehung steht, kann man schon aus dem Namen schliessen, der deutlich eine Variante von Madhyântika ist.

*) D. h. das Goldland, gewöhnlich nach Nordosten verlegt, später mit Hinterindien, Malakka identificirt.

**) Es verschlägt wenig, ob man Sona und Uttara als einen zählt oder nicht. Die Anzahl der Missionen bleibt immer neun. Die Inder teilen die Erde in neun Teile ein, die acht Himmelsgegenden und das Mittelland. Jeder Teil steht unter drei Sternbildern.

***) Die indische Hekate, Durgâ, ist die weibliche Seite des Gottes der Zeit, Çiva, die im Nordosten wohnt.

unter Açoka als Apostel ausgesandt wurde, und ihn als sechszehnjährigen Senior auftreten lässt.*)

Für Mahendra war die schöne Aufgabe aufbewahrt, Ceilon dem wahren Glauben zu gewinnen. Die Bekehrung dieser Insel ist zu wichtig, um mit wenigen Worten abgethan zu werden; darum wollen wir die Geschichte derselben für eine passendere Gelegenheit aufbewahren.

Also, abgesehen von der Geschichte der Mission nach Ceilon, sind alle Berichte über die Bekehrungen, die von mythischen Sthavira's zustande gebracht worden sind, handgreiflich Märchen, und es ist schwer, sich historische Thatsachen auszudenken, aus denen solche Erzählungen entstanden sein könnten. Sie haben denn auch nichts mit Geschichte zu thun, ausser insofern die Veranlassung, sie zu erfinden, wirklich in thatsächlich einige Jahrhunderte später bestehenden Zuständen zu suchen ist. Historisch ist, dass der (290) Buddhismus in allen genannten Gegenden, oder in den in der Richtung derselben gelegenen Ländern vor kürzerer oder längerer Zeit geblüht hat.**) Dass man diese Bekehrungen in die Zeit des Açoka verlegte, scheint darin seinen Grund gehabt zu haben, dass man noch eine Erinnerung an

---

*) Mahâvansa 185; der ausgezeichnete Lichtverbreiter Sonottara hatte in den 150 Jahren, welche zwischen seiner Apostelschaft und seiner Mission unter Gâmani verliefen, genug Zeit gehabt, um sich mehr als einmal zu verjüngen, ebenso wie die Irrlehrer; siehe oben p. 307.

**) Dies ist enthalten in der Vorstellung der kirchlichen Scheingeschichte, nach der Tishya M. in seinem Geiste voraussah, „in welchen Ländern die Lehre in der Zukunft festen Fuss fassen würde." Weise, wie die buddhistischen Mönche, die den Schein von Allwissenheit aufrecht zu erhalten hatten, und sich rühmten, alles zu wissen, ohne irgend etwas gelernt zu haben, wie wir in dem Falle von Siggava u. a. gesehen haben, konnten doch schwerlich erklären, dass sie von der Geschichte der Ausbreitung des Glaubens in älterer Zeit nichts mehr wussten.

die Missionen hatte, die dieser Fürst nach fremden Landen aussandte.

Das mythologische Kapital, über das man zu verfügen hatte, war nicht gross. Um Abwechslung und Verschiedenheit zu erlangen, bediente man sich des gewohnten Kunststückes, eine Person in zwei oder mehrere zu zerlegen. So erhielt man Madhyântika und Madhyama auf dieselbe Weise, wie man einen Meru und Sumeru, eine Mâyâ und eine Mahâ-Mâyâ, einen Içvara und einen Maheçvara, einen Pushya und einen Tishya neben einander stellte. Das Thema Rakshita lieferte sogar vier Variationen, Dharma-Rakshita etc., das heisst mit geringen Mitteln viel, wenn auch nicht viel Besonderes ausrichten.

Von den berühmten Persönlichkeiten, die in obigem kurzen Bericht von der Mission nach fremden Ländern genannt worden sind, kennen die Nördlichen ausser Madhyântika den Mahâdeva und Uttara. Die Rolle, welche der heilige Mahâdeva in der nördlichen Ueberlieferung*) spielt, ist eine ganz andere als die eines Apostels der wahren Religion. Er ist von Herkunft ein Kaufmannssohn aus Maruṭa (Maruṇḍa), hatte sich in seiner Jugend des Vater-, Mutter- und Heiligenmordes schuldig**) gemacht, und war darauf reueerfüllt nach Kashmir geflohen. In diesem Lande, wo niemand seine Antecedentien kannte, kostete es ihm keine Mühe, sich in die Brüderschaft der Çâkya-Söhne aufnehmen zu lassen; und da er von grossem Scharfsinne war, wurde er in kurzer Zeit in den drei Piṭaka's erfahren und ein (291) Virtuose in der Meditation.***) Der Segen des Teufels ruhte auf allem,

*) Târan. p 51; 293. Wassiljew *B.* p 38.

**) Maheçvara, d. h. Çiva, als Zeit, macht dem Aeltesten und Ehrwürdigsten ein Ende.

***) Çiva ist berühmt als Herr der Wissenschaft (Vidyeça), als ein Meister im Yoga und als Kenner der drei *vidyâ's* oder Veda's (alias drei Piṭaka's).

was er unternahm, sein Name wurde weit und breit berühmt; ein jeder hielt ihn für einen Heiligen, und die Anzahl seiner Verehrer nahm täglich zu.*) Zu einer gewissen Zeit, als er sich mit einer grossen Schaar von Mönchen zu Mathurâ, oder nach anderen zu Pâṭaliputra aufhielt und dort an einem Uposatha seine Aufgabe, das Prâtimoksha vorzutragen, erfüllt hatte, schloss er mit einem eigenen Verse folgenden Inhaltes: „Die Götter selbst sind nicht frei von Unwissenheit, die Wege, die zum Endziel führen, sind von dem Worte abhängig, und die Arhat's können nicht dem Zweifel entgehen."

Gegen diese gefährlichen Lehren erhoben sich die älteren Mönche mit all ihrer Autorität und erklärten öffentlich, dass die vorgetragenen Ansichten im Widerspruche mit dem Worte des Herrn ständen. Die jüngeren Brüder dagegen ergriffen Partei für Mahâdeva, und so entstanden grosse Streitigkeiten. Der skeptische Doktor setzte unterdessen seine destructive Kritik fort, indem er falsche Erklärungen der heiligen Texte gab. Nach seinem Tode übernahm der Mönch Bhadra, der allgemein für eine Fleischwerdung des Teufels gehalten wurde, die Aufgabe, als ein wahrer Mephistopheles, „als der Geist, der stets verneint", allerlei Widersprüche und zweifelhafte Punkte in der Schrift zu entdecken. Zugleich verkündigte er fünf Artikel, die nach seiner Angabe vom Buddha herrührten: 1) Die Antwort, 2) Unwissenheit, 3) Zweifel, 4) Untersuchung, 5) Herstellung des Wesens. Diesen zufolge entstanden zahllose Meinungen und wuchs die Zwietracht. Die von heiligen und gelehrten Männern unternommenen Versuche, all diesem Streite ein Ende zu machen, missglückten, weil so viele Mönche unter dem Einflusse des Teufels standen. Erst nachdem

*) Dieses ist historisch. Die Verehrung des Çiva hat in Kashmir vornehmlich dem Buddhismus Abbruch gethan.

Mahâdeva und Bhadra gestorben waren, wurde der wahre Charakter der beiden Ketzer erkannt.

(292) Wenn auch die mitgeteilte Legende durchaus nicht durchsichtig ist, so weiss man doch, dass Mahâdeva und Bhadra Namen des Çiva sind, der in seiner Rolle als Zeitgott für ein wahres destructives Genie gelten darf.

In einer anderen „Ueberlieferung" verschuldete Mahâdeva die erste Kirchenspaltung, derzufolge die Mönche der grossen Versammlung sich von den Sthavira's trennten.*) In anderen Recensionen kommt sein Name nicht vor und wird darin nur folgendes berichtet: Es waren hundert Jahre verflossen, seitdem der Herr das definitive Nirvâṇa erreicht hatte und die leuchtende Sonne untergegangen war. Schon innerhalb kurzer Zeit griff die Spaltung der Gemeinde in dem Reiche von Pâṭaliputra unter König Açoka um sich.**) Die Differenzpunkte betrafen: 1) Anleitung von Anderen***), 2) Unwissenheit, 3) Zweifel, 4) Wiederholung der Untersuchung, 5) Ursprung des Pfades aus dem Worte.

Es besteht ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen diesen und den obengenannten fünf Punkten oder Artikeln. Ferner sind sie auch verwandt mit den fünf Gliedern eines *adhikaraṇa*, d. h. Fragepunktes, wie dieselben in der Scholastik der Mîmâṃsâ

*) In anderer Form besagt die von Târanâtha befolgte Ueberlieferung dasselbe. Mahâdeva soll nämlich zur Zeit des zweiten Kâçyapa gelebt haben. Letzterer muss absichtlich des Mahâdeva wegen erfunden worden sein, weil es nun einmal feststand, dass Mahâdeva und Kâçyapa zu einander gehörten, und doch andere Berichte im Umlauf waren, die den ersteren nach Açoka ansetzten.

**) Wassiljew *B.* p 58; vgl. 420.

***) Zweifelsohne eine unrichtige Uebersetzung irgend eines Sanskritwortes, das „Einweihung, Einführung" bedeutet, oder sonst von *upadeça*, Aufgabe, z. B. einer algebraischen Frage, und auch eine aufgegebene Lection.

gebräuchlich sind: 1) der Gegenstand, 2) der Zweifel (Einwurf), 3) Verbindung (zwischen dem Gegenstande und den verwendbaren Daten), 4) Widerlegung des Zweifels, 5) Endurteil.*) Etwas verändert finden sich die fünf Glieder in der indischen Dialectik in folgender Form: 1) die Behauptung, 2) Grund für das Behauptete, 3) Beispiel (ähnlicher Fall), 4) Anwendung des Beispieles auf den in Frage stehenden Punkt, 5) Schluss, thatsächlich eine Wiederholung der Behauptung.

(293) Einer von den Aussprüchen des Mahâdeva, nämlich „die Wege, die zu dem Endziele führen, sind von dem Worte abhängig", muss uns an den Umstand erinnern, dass Çiva u. a. als Luft das Element des Wortes (und des Tones) ist. Er ist auch der Vater der Wortlehre, der Grammatik.**) Und in der That hat der von Mahâdeva angeregte gelehrte Streit mehr Beziehung zu technischen Quisquilien der Grammatik und der Etymologie als zur Religion; denn Târanâtha***) sagt: „Durch die vielen besonderen Ansichten entstanden verschiedene Arten, das Wort zu erklären, und durch verschiedene Zweifel und Missverständnisse wurde der Zwiespalt immer grösser. Die Lehrer der verschiedenen Sûtra's in der Sprache verschiedener Länder führten, die Reihe der Buchstaben und den Zusammenhang der Worte etwas än-

*) Diese Methode ist eine Anwendung des Processes, dessen übereinstimmende Glieder folgende sind: das Factum, die Anklage des Klägers, Zeugenangaben und sachliche Beweise, Verteidigung des Angeklagten, das Erkenntnis.

**) In den Augen der indischen scholastischen Grammatiker eine Sache von höchster Wichtigkeit. Seit der Zeit des Pantañjali oder früher ist in Indien die Thorheit verkündigt worden, dass die Grammatik notwendig wäre, „um der himmlischen Seligkeit teilhaftig zu werden, das Wort ist Mahâdeva (ein grosser Gott)", sagt der genannte Weise.

***) A. a. O.

dernd, verschiedene lange und kurze Wortanfänge herbei."

Bei der vielseitigen Natur Çiva's ist es nicht zu verwundern, dass der Mahâdeva der Südlichen sich anders zeigt als ein Ketzer.

Der heilige Uttara, wie die Nördlichen ihn kennen, hat auch auf den ersten Blick nicht viel mit Sona und Uttara und mit Uttara, dem Schüler des Revata, gemein. Er gilt für einen Anhänger des Herrn noch vor Kâçyapa.*) Das ist in dem Worte selbst angedeutet, denn *uttara* bedeutet u. a. „der Nachfolgende"; auch kommt er neben Kâçyapa und Revata unter den grossen Arhat's vor, die in den Streit über die fünf Artikel verwickelt waren. Das Wichtigste ist wohl, dass Uttara oder Dharma-Uttara der geistliche Stammvater der Secte der Tâmraçâṭîya's (Rotröcke) und Sankrântika's ist.**) Die letzte Benennung ist von Sankrânti, d. h. Eintritt der Sonne in ein Sternbild, speciell das des Widders, abgeleitet. Als der „Darauffolgende" konnte Uttara bei Revata wohnen***), (294) weil unmittelbar auf das Sternbild Revati†) das der Açvins folgt, dessen Anfang mit dem des Widder zusammenfällt. Das Paar Sona und Uttara würde also die beiden Açvin's vorstellen können, und der Name Sona, d. h. Rot, mit den Rotröcken in Verbindung stehen, welche den Uttara als geistlichen

---

*) Târan. p 3, 18, 291, 299.

**) Wassiljew *B.* p 41, 42, 113, 118, 150, 233.

***) *Antevâsin*, einwohnender Schüler, kann etymologisch aufgefasst werden als „wohnend bei".

†) Dies Wort ist weiblich, während Revata männlich ist; doch kann man sich auf die Erklärung des Dipavansa berufen, dass die Vṛiji-Söhne sich sogar unterfingen, das Geschlecht der Wörter zu verändern, und darf man getrost annehmen, dass dergleichen Vorwürfe hin und wieder von den verschiedenen Secten gemacht wurden.

Stammvater anerkennen. Wie dem auch immer sei, der heilige Uttara lebte im Osten, wo er die Gastfreundschaft des Königs Mahendra*) genoss. Es heisst sogar, dass dieser Fürst seinetwegen das Kloster Hahnenfusshof (Kukkuṭapâda) erbaut habe.**)

Die Resultate, wozu die vergleichende Untersuchung der kirchlichen Legende geführt hat, sind in gewisser Hinsicht enttäuschend. Doch sind die Legenden interessant als Aeusserungen des geistlichen Lebens der Çâkya-Söhne in einer Zeit, als sie schon festen Fuss in und ausser Indien gefasst hatten. Doch können sie nicht geradezu als historische Urkunden gebraucht werden. Zum grössten Teile sind diese Berichte nicht so sehr Beschreibungen von Ereignissen, als Erklärungen von Zuständen, Erklärungen, die nicht in mehr oder weniger vernünftigen Hypothesen bestehen, sondern in die Form von Erzählungen gehüllt sind, wovon ältere Mythen, neuere Volksmärchen und absichtlich ersonnene Allegorien die Hauptbestandteile ausmachen.

Der Gedanke, dass drei, und nicht mehr als drei, Concilien gehalten sein müssen, ist unseres Dafürhaltens den drei Festen bei dem Beginne der drei liturgischen Jahreszeiten entlehnt, welche die Buddhisten zu drei Jahrhunderten ausgedehnt haben. In diesen Zeitpunkten wird die Vergangenheit und die Zukunft getrennt, findet ein Bruch***) statt — eine Spaltung des Sangha, heisst es in der kirchlichen Sprache der Buddhisten. Bei denselben Gelegenheiten wird der Bruch auch geheilt. Daher mussten Kâçyapa

---

*) Indra ist der Herr des Ostens.

**) Von einem irdischen Könige Mahendra zu Pâṭaliputra, in dessen Nähe genanntes Kloster liegt, geschieht in keiner einzigen Quelle Meldung.

***) Vollkommen deutlich wird dieser Gedanke ausgedrückt in Çatapatha-Brâhmaṇa I, 6, 3, 36.

und die Seinigen dasjenige, was gebrochen und (295) aus den Fugen war, wieder herstellen. Daher schreibt auch eine unabänderliche Theorie vor, dass nur drei Synoden im ganzen im Verlaufe der Zeit gehalten werden konnten, wie häufig auch die Brüder und die Parteien unter ihnen thatsächlich Synoden gehalten haben mögen, um den Kanon festzustellen. Und so erklärt es sich auch, warum das dritte officielle Concil der nördlichen Orthodoxen einige Jahrhunderte später gehalten wurde als dasjenige, welches die ebensosehr auf Rechtgläubigkeit stolzen Ceilonesen als ihr letztes massgebendes Concil ausgaben.

Noch auf eine Kleinigkeit möge hier aufmerksam gemacht werden. Nehmen wir an, dass die hundert Jahre zwischen dem ersten und zweiten Concile gleich einem *câturmâsya*, einem Tertial, sind, und dass in der ältesten Form der Sage die Versammlung beim Anfange eines *câturmâsya*, gleichgültig welches der drei man wählt, gehalten wurde, dann wird immer dieser Zeitpunkt mit einem Feste zusammenfallen, welches unter dem Namen „Vollmond des Açoka" bekannt ist. Denn dies wurde gefeiert am 15. Phâlguna, 15. Âshâḍha und am 15. Kârttika; auch kann man es, wenn man will, jeden Monat mit Fasten (*upavâsa*), Austeilung von Geschenken u. s. w. feiern.*) Ein anderes Fest, „die drei Nächte des Açoka", fällt auf den Vollmondstag des Mârgaçira, also einen Monat nach dem Anfange des Kirchenjahres, ferner auf den 15. Jyaishṭha, und endlich auf den 15. Bhâdrapada.**)

Will jemand behaupten, dass dies alles lauter Zufall ist, und dass der Intervall zwischen der zweiten und dritten Synode nach der ceilonesischen Ueber-

*) Hemâdri *Caturvarga-cintâmaṇi* II, 2, 162.

**) Ebenda II, 2, 279.

lieferung nicht 100, sondern 136*) Jahre beträgt, dann soll ihm nicht widersprochen werden.

---

6) Regierungszeit des Açoka: Legenden über seine Jugend und Bekehrung; seine Edicte; romantische Berichte über seine letzten Lebensjahre.

Açoka, oder wie er sich in seinen Edicten selbst zu nennen pflegt: Piyadassi (Skr. Priyadarçin), auch Devânâmpriya**) Piyadassi, oder einfach Devânâmpriya, nimmt in der Kirchengeschichte einen ganz besonderen Platz ein, nicht so sehr deshalb, weil er bei den Buddhisten aller Länder als der grösste Wohlthäter ihrer Religion gerühmt wird, sondern vielmehr, weil er in seinen Edicten uns unverfälschte Urkunden hinterlassen hat, welche für die indische Altertumskunde von unschätzbarem Werte sind.

Die Inschriften, welche der „fromme" König an verschiedenen Stellen seines weitausgedehnten Reiches auf Felswänden und steinernen Säulen einhauen liess,

---

*) Was, wie früher bemerkt, im Widerspruche mit der Prophezeiung ist, dass nach 118 Jahren der Tishya Maudgaliputra erscheinen und gleichzeitig ein Unglück, d. h. Schisma, die Kirche treffen wird. Vgl. Mahâv. 30.

**) Dies Wort, welches von verschiedenen Königen als Ehrentitel angenommen wird, und etwa mit „Seine allerchristlichste Majestät" verglichen werden kann, kann man mit „der Fromme" übersetzen. Später hat es die Bedeutung von „Idiot" angenommen, ebenso wie das holländische *vroom* (fromm) in einigen Gegenden des Landes; die wörtliche Uebersetzung ins Griechische θεοῖς φίλος, d. h. den Göttern lieb, gebraucht ein Autor von den Brahmanen: *τὸ βραχμανῶν φῦλον ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων*; siehe Colebrook, *On the sect of Jains*. Bei den Jaina's ist das Wort sehr gebräuchlich in einer Bedeutung, die wenig oder gar nicht von dem Sanskritischen *bhadra* in der Anrede abweicht.

enthalten grösstenteils eine Aufzählung seiner grossen und guten Thaten, bestehend in Bemühungen, das zeitliche und ewige Heil der Unterthanen zu befördern, in Massregeln im Interesse ihres leiblichen und geistigen Wohlseins, abwechselnd mit Ermahnungen an die Mitglieder aller Secten, tugendhaft zu wandeln und gegenseitig Toleranz zu üben.

Wie sehr auch diese Edicte für die indische Altertumskunde von unschätzbarem Werte sind und höchst interessant als unantastbare Zeugnisse für das Bestehen gewisser Ideen und Stimmungen in einigen Kreisen der indischen Gesellschaft in dem dritten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, so lehren sie uns doch wenig oder nichts über die Geschichte dieser Zeit. Politische Ereignisse werden nicht berichtet.*) Ueber seine eigene (297) Lebensgeschichte beobachtet der königliche Prediger ein tiefes Stillschweigen, und ohne die Hülfe der Purâṇa's und der Chroniken würden wir nicht einmal die Namen seines Vaters und Grossvaters kennen, ja sogar wir würden nicht einmal wissen, dass sein eigener Name Açoka war. Wollen wir daher die wichtigsten Thatsachen seiner Regierung und die Hauptzüge seines Charakters entdecken, dann müssen wir unsere Zuflucht zu Berichten nehmen, die entweder äusserst mager sind, oder alle Kennzeichen der Unzuverlässigkeit an sich tragen. An eine Geschichte, die aus solchen Daten construirt ist, können keine hohen Anforderungen gestellt werden. Sie kann im günstigsten Falle nur annäherungsweise richtig sein.

Açoka war der Sohn Bindusâra's und der Enkel Candragupta's, des Stifters der Maurya-Dynastie. Beim Tode seines Vaters war er Statthalter zu Ujjain; so

---

*) Ausgenommen die Eroberung von Kaliṅga, und auch dieses Factum wird nur berührt, um als Text einer Predigt zu dienen.

sagen die ceilonesischen Chroniken, und das klingt durchaus nicht unwahrscheinlich.*) Einige Jahre früher hatte er auf einer seiner Reisen zu Vedisa**) ein Liebesverhältnis mit der Tochter eines reichen Kaufmannes angeknüpft, aus welcher Verbindung ein Sohn Mahendra und eine Tochter Sanghamitrâ entsprossten.***)

Minder glaubwürdig klingt es, dass Açoka, um sich der Regierung zu bemächtigen, 99 seiner 100 Brüder tötete und nur seinen einzigen Vollbruder Tishya, dem wir bei Gelegenheit des Mönchsaufruhres zu Pâṭaliputra begegnet sind, am Leben liess. Er räumte zuerst den Sumanas, den ältesten Sohn Bindusâra's, aus dem Wege und ermordete die 98 übrigen nach einander. Die älteste Chronik erzählt, dass diese Morde geschahen nach dem (298) vierten Jahre, d. h. nach der ceilonesischen Theorie in dem Jahre nach der Bekehrung; doch sonst, dass sie vor der Krönung stattfanden.†) Ein anderer Bericht besagt, dass Açoka „vier Jahre lang die Herrschaft übte, damit beschäftigt, sie (seine 99 Brüder) zu töten."††)

Es heisst, dass der Brudermörder vier Jahre lang herrschte, bevor er feierlich gekrönt wurde. Indessen bleibt eine der Chroniken nicht sich selbst consequent.

---

*) Sicher ist, dass Açoka später in einem Paar seiner Edicte von Ujjain und Takshaçilâ als Hauptplätzen von Statthalterschaften spricht und speciell ersteres als Sitz des Kronprinzen nennt.

**) Jetzt Bhilsa bei Sanchi, berühmt durch die Reste buddhistischer Architektur; Mahâv. 83 nennt den Platz Cetiya-giri, d. h. Caitya-Berg.

***) Dîpav. 6, 16; Mahâv. a. a. O. Der Name Sanghamitrâ ist specifisch buddhistisch; da Açoka erst viel später bekehrt wurde, muss man annehmen, dass die Mutter die drei Kleinode verehrte. Hiermit stimmt der Bericht in Mahâv., dass sie zu Cetiya-giri einen Vihâra hatte bauen lassen.

†) Dîpav. 7, 31; 6, 22.

††) Suttavibhanga I p 301.

denn man liest darin*): „(Açoka's) Vater gab 60000 Brahmanen Lebensunterhalt; auch er selbst gab ihnen drei Jahre lang den Lebensunterhalt." Da nun nach den Ceilonesen selbst der König drei Jahre nach seiner Krönung sich bekehrte**), so folgt, dass der Regierungsantritt und die Krönung in dieselbe Zeit fielen.

Die Verwirrung der ceilonesischen Geschichtsquellen ist derart, dass man häufig im Zweifel ist, worin sie ihren Grund hat; ob in der weitgehenden Unvernunft der Verfasser, oder in deren Ueberzeugung, dass diejenigen, für welche ihre Berichte bestimmt waren, diese Eigenschaft besassen. So enthalten alle Quellen eine ausführliche Beschreibung der ungemeinen Vorrechte, welche dem Açoka kraft seiner Krönung noch vor seiner Bekehrung zu teil wurden. Seine Herrschaft erstreckte sich einige Yojana unter die Oberfläche der Erde und ebensoviel hinauf in die Luft. Jeden Tag brachten ihm die Götter Krüge Wassers aus dem See Anavatapta im Schneegebirge, ferner wohlriechende Zahnreiniger aus Zweigen des Betelstrauches, Myrobalanen und reife Mangos, bunte Kleider, Zuckerrohr, Betelnüsse etc. Auch die Nâga-Fürsten lieferten täglich wohlriechende Pulver und Salben; die Papageien brachten 9000***) Frachten Reis, welchen die Mäuse enthülst hatten; die Bienen machten Honig, die Bären schmiedeten; lieblich singende Singvögel bezahlten ihren Tribut an den durchlauchten Alleinherrscher mit Liedern.†)

(299) Dies alles lässt sich erklären als eine allegorische Beschreibung der Macht eines Alleinherrschers, dem der Ertrag der Minen in den Eingeweiden der

---

*) Mahâvansa 25.
**) Suttavibhanga I p. 300.
***) Wegen der neun Teile der Erde.
†) Dîpav. 6, 2; Suttavibhanga a. a. O.

Erde gehört und aus allen Orten des Reiches eine Auswahl von Naturproducten geliefert wird: Eis aus dem Himâlaya, köstliche Früchte, Speisen und Gewebe aus verschiedenen Gebieten, wilde Tiere für den Tiergarten und Singvögel für die Volièren. Welchen Namen der Urheber solcher Berichte auch verdienen mag, der eines zuverlässigen Chronikschreibers kommt ihm sicher nicht zu. Es darf mehr als naiv genannt werden, wenn erzählt wird, dass Açoka den grossen Schlangenfürst Kâla (d. h. Zeit), dessen Lebensdauer ein Kalpa beträgt, und der die vier Buddha's von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, holen liess und ihn bat, ein Schauspiel aufzuführen, bestehend in einer Vorstellung „des Vollendetweisen, des Buddha, des Drehers des Rades des Gesetzes, dessen Herrschaft unendlich ist." Die Schlange erfüllte seine Bitte und liess einen allerherrlichsten Buddha mit den nötigen 32 Kennzeichen und zugehörendem Schmucke erscheinen. Darum wurde bei dieser Vorstellung ein Fest gefeiert, das sonderbar genug das Augenfest hiess und eine Woche dauerte.*) In der ältesten bekannten Recension vollzieht sich dieses Wunder, d. h. Naturerscheinung, vor der Bekehrung des Königs; auch bei Buddhaghosha geht die Erzählung dem Berichte der Bekehrung voraus; in der späteren Chronik ist das Stück umgestellt, um das Schauspiel nach der Bekehrung stattfinden zu lassen.

Die nördlichen „Ueberlieferungen", die unter einander bedeutend differiren, zeichnen sich durch

---

*) Suttavibhanga I, a. a. O. Dipav. a. a. O. Mahâv. 29. Es ist vollkommen klar, nicht nur, dass der Buddha hier nichts anders als die Sonne ist, sondern auch, dass der Urheber des Berichtes sich dessen vollkommen bewusst war, was auch immer die Abschreiber dabei gedacht haben mögen. In Dipavansa 6, 14 wird gesprochen von einem „prächtigen Resultate, erlangt aus einem Almosen". Schade nur, dass der König noch keine Gelegenheit gehabt hatte, den Çâkya-Söhnen seine Freigebigkeit zu beweisen.

eine gewisse romantische Einkleidung aus, was ihre Glaubwürdigkeit nicht eben erhöht, wenn es auch nicht mehr als billig ist, anzuerkennen, dass sie vor den Südlichen an Uebertreibung zurückstehen. Was sie (300) berichten, darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden, wäre es auch nur, um den Geist dieser Erzählungen kennen zu lehren.*)

Bindusâra hatte mit einer brahmanischen Jungfrau aus Campâ, dem jetzigen Bhagalpur, zwei Söhne erzeugt, Açoka und Vigatâçoka oder Vîtâçoka.**) Um in Erfahrung zu bringen, welcher unter seinen Söhnen am geeignetsten wäre, das Reich zu erben, stellte der König, auf Rat eines Bettelmönches Pingalavatsâjîva, die Prinzen — ihre Zahl wird nicht angegeben — auf die Probe. Diese sogenannte Prüfung, eigentlich die Prüfung der Kunst eines Wahrsagers, aus gewissen Geberden und Verrichtungen des Açoka dessen Zukunft zu prophezeien, fiel zu Gunsten des letzten aus. Einige Zeit später wurde der vielversprechende Prinz mit einem vierfachen Heere ausgesandt, um die Stadt Takshaçilâ der Herrschaft des Königs zu unterwerfen. Obschon ein vierfaches Heer sonst aus Fussvolk, Wagen, Pferden und Elefanten besteht, fehlten diesem vollständigen Heere sowohl Soldaten, als Waffen und Reiterei, also alles. Glücklicherweise hatte das nichts

---

*) Die ganze Lebensgeschichte des Açoka ist in sieben besonderen, jedoch zu einander gehörenden Stücken beschrieben, von denen das erste speciell den Titel: „Açoka-Avadâna" führt; Târanâtha p 40; Burnouf *Introd.* p 358—435. vgl. 149.

**) Burnouf übersetzt diesen Namen mit „celui, du quel le chagrin est éloigné", aber chagrin ist *çoka* und nicht *açoka*; dies Factum lässt sich durch die gemeinte oder nicht gemeinte Erklärung buddhistischer Ausleger nicht verändern. Vigatâçoka kann bedeuten „Açoka, der weggegangen ist", oder in Verbindung mit Kâla z. B. (Zeit) „als Açoka fort war". Ueber den Charakter dieses allegorischen Wesens später mehr.

zu bedeuten, indem Açoka kraft seiner sittlichen Verdienste das Erscheinen von Waffen und Mannschaften verlangte, und die Götter sofort sein Verlangen erfüllten. Als der Prinz mit dieser furchtbaren Macht vor Takshaçilâ erschien, übergaben sich die Einwohner, so dass er in den Stand gesetzt war, seine Eroberungszüge fortzusetzen, bis er die ganze Erde sich unterworfen hatte. Mittlerweile erhoben sich die Einwohner von Takshaçilâ wiederum. Bindusâra sandte diesmal seinen Sohn Susîma*) gegen sie ab; doch dieser, weniger glücklich als sein Bruder, vermochte nicht die Stadt zu erobern. Der König fing an (301) zu kränkeln und sah ein, dass es für ihn Zeit wurde, Anstalten für die Zukunft zu treffen. Er beschloss, Susîma zu seinem Nachfolger zu ernennen und Açoka als Regent von Takshaçilâ anzustellen. Die Minister waren mit dieser Verfügung durchaus nicht einverstanden und ersannen eine List. Sie rieben Açoka mit Saffran ein und färbten eiserne Töpfe mit einem Aufgusse von Mennige (was dies nun auch immer bedeuten möge) und meldeten dem Könige, dass der Prinz krank wäre. Als der Fürst nahezu tot war, brachten sie den in Gala gekleideten Prinz zu dem Könige und gaben diesem den Rat, dass man Açoka schnell auf den Thron setzen solle, bis Susîma zurückgekehrt wäre. Der König war sehr erzürnt, aber der Prinz rief aus: „Wenn der Thron mir von rechtswegen zukommt, dann mögen die Götter mir das Diadem auf das Haupt setzen." Diese Worte waren kaum über seine Lippen, als die Götter herbeieilten und seinen Wunsch erfüllten. Beim Anblicke dieses Wunders spie Bindusâra Blut aus dem Munde und gab seinen Geist auf. Auf die Nachricht des Geschehenen kehrte Susîma eiligst nach Pâṭaliputra zurück und versuchte sich der Stadt zu bemeistern.

---

*) Die Ceilonesen nennen diesen ältesten Sohn Sumana.

Doch kam er elendiglich in einem Brunnen um, den der schlaue Râdhagupta, der Minister des Açoka, für ihn gegraben hatte.*)

In einer stark abweichenden Recension des Romanes**) liest man, dass Açoka der Sohn des Königs Nemita***), und zwar ehebrecherischer Weise mit einer Kaufmannsfrau erzeugt, war. Er hatte sechs ältere Halbbrüder: Lakshmaṇa, Rathika, Çaṅkhika, Dhanika, Padmaka und Anûpa. Als die Erziehung des Açoka vollendet war, erfuhren sie im Vertrauen von einem alten brahmanischen (302) Wahrsager, dass der Prinz bestimmt war, dereinst König zu werden. In der Zwischenzeit machte sich der talentvolle Bastard durch die Unterwerfung der aufrührerischen Nepalesen und der Khasa's verdient; zur Belohnung dafür erhielt er von seinem Vater die Stadt Pâṭaliputra; dort lebte er während einiger Jahre in voller Ueppigkeit und schwelgte in den Vergnügungen der Jugend. Als in dem Lande Magadha der König Camasa gestorben war, und keiner seiner Söhne den Thron besteigen wollte, wurde die Regierung einige Jahre lang

---

*) Dieser Râdhagupta, von welchem gesagt wird, dass er bei der Nachricht von Açoka's Thronbesteigung seine Zurückgezogenheit verliess, hat einen Familienzug mit Vishṇugupta, sonst Çâṇakya genannt, gemein, der in anderen indischen Sagen als Ratgeber des Candragupta vorkommt. Râdha ist ein Name des Monates Vaiçâkha; Vishṇu des Caitra; und insofern kann man nicht behaupten, dass Vishṇugupta und Râdhagupta identisch sind.

**) Târan. p 26.

***) *Nemi*, Radfelge, Umkreis, unterscheidet sich wenig von *bimbâ*, runde Scheibe. Nemita, sei es nun eine regelrechte oder eine verdorbene Form, stimmt also der Hauptsache nach mit Bimbasâra (auch Bimbisâra), womit Bindusâra unwillkürlich oder absichtlich verwechselt ist. Der Bindusâra des Romanes ist unseres Dafürhaltens, wie alle Blutspucker, der Mond. Auch hieraus folgt die Verwechslung von Açoka, des mythischen nämlich, mit Ajâtaçatru.

durch den Minister Gambhiraçila*) geführt. König Nemita bekam Streit mit diesem. Es entbrannte an dem Ufer des Ganges ein Krieg, woran die sechs älteren Söhne des Nemita teilnahmen. Während dieses Vorganges starb Nemita. Die beiden Minister hielten die Nachricht von des Königs Tode geheim, um den Mut der Leute von Magadha nicht zu erschüttern, und führten eine Zeitlang selbst die Regierung, jedoch nicht länger als eine Woche, denn da wurde die Nachricht von des Königs Tode bekannt und wollten die Bürger nicht mehr dem Befehle der Minister gehorchen. Da kamen die Minister auf den Gedanken, dass der bewusste, von dem Wahrsager prophezeite Moment eingetreten wäre, und das war der Grund, weshalb sie Açoka kommen liessen und ihn auf den Thron setzten. Als die sechs Prinzen die Magadher geschlagen und die sechs Städte**) eingenommen hatten, setzten sie mit ihren 500 Ministern die Herrschaft in diesen sechs Städten fort, ohne nördlich vom Ganges***) zu ziehen. Nach einigen Jahren, die Açoka in Freuden der Liebe zubrachte, weshalb er den Beinamen Kâma-Açoka (d. h. Liebes-Açoka) empfing, geriet er in Streit mit seinen Brüdern, führte einige Jahre lang Krieg gegen sie und tötete sie samt ihren Ministern.

Es ist schwer zu erklären, wie aus alten schriftlichen Aufzeichnungen, man denke sich dieselben so kurz und roh wie man will, dergleichen weit von einander abweichende Erzählungen entstehen können. Geschriebene Berichte können im Laufe der (303) Jahrhunderte nicht so verändert werden, es sei denn

---

*) D. h. der Unergründliche, der Schlaue, wie es scheint ein anderer Name für Vishṇugupta.

**) Çrâvastî, Ayodhyâ, Benares, Vaiçâlî, Râjagṛiha und Campâ.

***) Thatsächlich liegen vier von den sechs Städten nördlich des Ganges.

durch absichtliche Verfälschung. Wie dem auch sei, die Berichte über die Jugend des Açoka widersprechen einander und sich selbst. Und da solche Berichte durch willkürliche Entstellung nicht glaubwürdiger werden, so lässt sich ohne andere Angaben (die bis jetzt nicht vorhanden sind) nichts über die Brudermorde des Açoka bestimmen. Sicherlich würde jeder Richter jemand, der eines hundertfachen*) Brudermordes angeklagt wäre, nach Anhörung solcher Zeugen freisprechen. Sicherlich ist auch die südliche „Ueberlieferung"**) bei weitem die übertriebenste; letztere werden wir jetzt wiederum zum Wort lassen.

Açoka wurde nach vierjähriger Regierung in seinem vollendeten 20. Jahre gekrönt.***) Wenn das irgend einen Sinn hat, so bedeutet es, dass er das 21. Lebensjahr erreicht hatte.†) Zwar stimmt dieses nicht mit dem Berichte, dass er damals schon einen Sohn Mahendra von 14 Jahren hatte; doch das hat nichts zu sagen, da die Ceilonesen selbst kleine Kinder, wie wir gesehen haben, als Vatermörder auftreten lassen,

*) Diese runde Zahl giebt der Dipav. 6, 21.

**) Von wann diese sogenannte Ueberlieferung datirt, ist unbekannt. Buddhaghosha, der sonst immer ältere *versus memorialis* citirt, kann sich bei der Geschichte des Açoka auf keinen einzigen berufen. Die älteste Chronik ist zwischen 300 und 400 n. Chr. verfasst. Zur Zeit des Kaisers Julian kam eine ceilonesische Gesandtschaft nach Rom (Ammianus XXII, 7, 10); und es ist daher durchaus nicht unmöglich, dass Berichte oder Fabeln über Constantin den Grossen ihren Weg nach Indien gefunden haben und nach indischer Gewohnheit bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden sind. Schon lange vor genannter Gesandtschaft müssen Berichte aus dem Westen nach Indien gekommen sein, da der Handelsverkehr ein sehr lebhafter war.

***) Dipav. 6, 26.

†) Candragupta war noch sehr jung, als er König wurde, so dass nach 24 Jahren bei seinem Tode Bindusâra vermutlich wenig über 20 war; dass letzterer nach einer Regierung von 27 Jahren einen jüngeren Sohn von 20 Jahren hinterliess, ist also durchaus nicht unwahrscheinlich.

und was ebenso stark ist, einen Knaben von sieben Jahren, wie gleich erzählt werden soll, zum Arhat machen. Die Geschichte dieses Wunderknaben, welcher in der kundigen Hand einiger Mönche das Werkzeug zur Bekehrung Açoka's geworden ist, ist in ihrer Art ein Kleinod*), und verdient wohl, in der am wenigsten ausgeschmückten Form mitgeteilt zu werden.

(304) Als Sumanas, der älteste Sohn des Bindusâra, in die unbarmherzigen Hände des Açoka gefallen war, flüchtete seine Gemahlin Sumanâ in hochschwangerem Zustande nach einem von Câṇḍâla's bewohnten Dorfe und gebar dort einen Sohn, dem sie aus Dankbarkeit für den ihr von dem Genius eines Banianbaumes verliehenen Schutz den Namen Banian (Nigrodha) gab. Als der Prinz sieben Jahre alt war, wurde er durch einen gewissen Sthavira, den grossen Varuṇa (den Ocean), in die Gemeinde (des Buddha) aufgenommen. Dabei ereignete es sich, dass der Knabe unmittelbar, nachdem ihm das Haar geschoren war, die Arhat-Würde erlangte. Der junge Çrâmaṇera und Arhat war ein Exempel von Mönchsdecorum und machte bei einer Gelegenheit durch seine würdige Haltung einen solchen Eindruck auf Açoka, dass dieser ihn zu sich kommen liess und um seinen Unterricht bat. Darauf hob Banian folgendermassen an:

> Eifer führt zum Unsterblichen, Nachlässigkeit führt in den Tod,
> Die Eifrigen sterben niemals, die Nachlässigen sind Toten gleich.**)

Dieser Spruch hatte einen so segensreichen Erfolg, dass der König sofort seine Zuflucht zu den drei Kleinoden nahm.***) Er liess sich mit seinen Frauen,

*) Dîpav. 6, 34; Suttavibhanga I p 301; Mahâv. 25.
**) Dieser Vers ist aufgenommen in Dhammapada 21.
***) Die Bekehrung fand statt, heisst es, drei Jahre nach

Kindern und Verwandten als Laie aufnehmen und ordnete ein grosses Fest zu Ehren seines Uebertrittes zur Religion des Buddha an. Seit dieser Zeit bewirtete er täglich 60 000 Çâkya-Söhne, nachdem er ebensoviele brahmanische und andersgläubige Mönche weggejagt hatte.*) (305) Darauf stiftete er das Kloster Açoka-Hof und baute die weitberühmten 84 000 Vihâra's mit den dazu gehörigen Heiligtümern über ganz Indien. Zu Ehren dieses freudigen Ereignisses wurde ein grosses Fest gefeiert, das eine Woche dauerte, und bei dieser Gelegenheit hatte der durchlauchte Fürst die Genugthuung, dass die 800 Millionen gewöhnliche Mönche, die 100 000 von allen Makeln befreite Mönche und die 9 600 000 Nonnen, die dort zusammengekommen waren, seinetwegen ein Wunder thaten, das darin bestand, dass alle 84 000 Vihâra's von Indien ihm vor die Augen gezaubert wurden.**)

Während der fromme Monarch dort in dem Açoka-

---

der Krönung; dies stimmt ungefähr, wenn man mit Bühler in den Inschriften von Rupnath und Sahasaram (Ind. Antiq. 1877, p 156) *aḍhitisâni (aḍhitiyâni)* liest, und es als $32\frac{1}{2}$ erklärt. Denn das Datum dieser Inschriften ist 256 nach dem Nirvâṇa und mehr denn $32\frac{1}{2} + 1$ Jahr vor diesem Zeitpunkte war der König ein gläubiger Laie geworden, was uns ungefähr zu dem Jahre 222 nach dem Nirvâṇa führt, also 4 Jahre nach 218, dem officiellen Krönungsjahre. Bei dieser Rechnung kommen die vier Jahre Regierung vor der Krönung gänzlich in Wegfall, da die ganze Regierung Açoka's 37 Jahre dauerte; gelangte er 214 nach dem Nirvâṇa auf den Thron, dann konnte er 256 nach dem Nirvâṇa nicht mehr leben.

*) Dies steht im Widerspruche mit den eigenen Worten des Königs, der in seinen Edicten, selbst noch in denen aus dem 27. Jahre nach seiner Krönung, erklärt, dass er alle Secten in gleicher Weise beschirmt und Freude über den Besuch von Brahmanen und Asketen findet. Hätten die ceilonesischen Berichterstatter noch irgend welche Kenntnis von diesen Edicten gehabt, dann würden sie wahrscheinlich nicht mit solchen Erfindungen hervorgetreten sein.

**) Dipav. 7, 1; Suttavibhanga I p 303; Mahâv. 38.

Hof mit wahrer Entzückung das herrliche Schauspiel bewunderte, und im Bewusstsein seiner seltenen Freigebigkeit gegen die Congregation mit berechtigtem Stolze ausrief: „Ich bin ein Mitglied der Religion des Buddha", erlaubte sich der Sthavira Maudgaliputra Tishya zu bemerken, dass der Fürst erst dann mit vollem Rechte ein Mitglied der Religion genannt werden könne, wenn er sich dazu entschliessen könnte, seinen eigenen Sohn, Prinz Mahendra, und seine Tochter Saṅghamitrâ der Kirche zu weihen. Gerne erfüllte der König die an ihn gestellte Forderung, nachdem er sich vergewissert hatte, dass seine beiden Kinder, die zufällig am selben Orte zugegen waren, nichts dagegen hatten, in den geistlichen Stand einzutreten. Der Prinz und die Prinzessin, sowie der Gemahl der letzteren, Prinz Agnibrahman und Prinz Tishya, der rechte Bruder des Königs und bis dahin Vicekönig, liessen sich weihen. Dies geschah sechs Jahre nach Açoka's Krönung. Wegen aller dieser Beweise von seiner grossen Begünstigung der Congregation verdiente der mächtige Alleinherrscher in Wahrheit den Beinamen Dharma-Açoka.

Auch die Nördlichen wissen, dass der König nach seiner Bekehrung und der Erbauung der 84000 Stûpa's als Förderer und Beschirmer des Dharma Dharma-Açoka genannt wurde, während er früher wegen seiner Schlechtigkeit unter dem Namen der „Böse, Caṇḍa-Açoka" bekannt war.*) Sie verbreiten sich mit (306) Wohlgefallen über die Greuel, deren sich der junge Fürst schuldig gemacht haben soll, ehe ihn das Licht des Glaubens beschien. Sie schildern mit grellen Farben, dass er bei einer Gelegenheit 500 Ministern eigenhändig mit seinem Schwerte das Haupt abhieb, dass er ein andermal 500 seiner Frauen lebendig verbrennen liess, dass er eine Folterkammer einrichten

*) Burnouf *Introd.* p 375.

liess nach dem Modell von Yama's Hölle, die er einmal auf seinen Wanderungen gesehen haben soll.*) Die höllische Stätte war von aussen schön und recht verlockend, aber wehe dem, der sich durch den Schein verleiten liess, hineinzutreten! Dann bemächtigte sich ein unbarmherziger Henkersknecht, der böse Girika, des Unglücklichen und folterte ihn auf die grausamste Weise. Eines schönen Tages ereignete es sich, dass ein gewisser Samudra (d. h. Ocean), ein Mönch, der durch das Land zog, um Almosen zu sammeln, nach Pâṭaliputra kam und das schöne Gebäude zu Gesichte bekam. Ohne Argwohn trat Samudra — der beiläufig bemerkt ein Kaufmannssohn und auf See geboren war, woher sein Name — in die verräterisch schöne, höllische Wohnung. Sofort ergriff ihn der Henker und würde mit dem Foltern begonnen haben, hätte er sich nicht erweichen lassen, dem wehrlosen Mönche eine Woche Ausstand zu gewähren. Als der Termin vorüber war, ergriff Girika sein Schlachtopfer, warf ihn in einen metallnen Kessel, welcher mit Blut, Fett und Unrat gefüllt war, und wollte das Feuer stochen; aber vergebens. Das Feuer wollte nicht angehen, und der Mönch sass ruhig und unverletzt mit gekreuzten Beinen auf einem Lotuskissen. Das war ein erstaunlicher Vorfall. Man rief den König herbei, und als dieser mit einem Gefolge von einigen Tausenden herbeieilte, war er Zeuge des einen Wunders nach dem anderen. In stummer Verwunderung sah er, dass der Mönch sich aus dem Kessel wie ein Schwan in die Luft erhob, und mit tiefer Bestürzung fragte er den heiligen Mann, wer er wäre. Als Samudra sah, dass der richtige Augenblick gekommen sei, gab er sich als (307) einen Sohn Buddha's zu erkennen und knüpfte an diese Erklärung die Mitteilung

---

*) Burnouf *Introd.* p 364; Fa Hian *Travels* p 127; *Voy. des Pil. B.* II p 414. Ziemlich abweichend bei Târan. p 29.

einer Prophezeiung des Herrn, der gesagt hatte, dass ein Jahrhundert nach dem Nirvâṇa zu Pâṭaliputra ein König Açoka erstehen und die Reliquien des Herrn verbreiten werde. Er schloss seine Rede mit einer ernsten Ermahnung an den Gewaltthäter, fortan das Volk mit Milde und nicht mit Bosheit zu behandeln.

Der König war sehr betroffen; er bekehrte sich, nahm seine Zuflucht zu den drei Kleinoden*) und legte das Gelübde ab, zur Ehre des grossen Meisters die Erde mit Heiligtümern zu bedecken. Nach der Errichtung der heiligen Gebäude, die bald Caitya's, dann wieder Stûpa's oder Vihâra's genannt werden, wurde ein grosses Fest gefeiert. Sieben Tage lang besuchte der König mit seinem Gefolge, auf den Schultern starker Yaksha's sitzend, alle diese Gebäude in ganz Indien. Am achten Tage hatte Açoka den innigen Wunsch, selbst Buddha zu werden. Die Menge glaubte nicht, dass dieser Wunsch erfüllt werden würde, denn sie bezweifelte, dass der Fürst die höchste Weisheit erreicht hätte. Aber sobald ein mit einem Blumenregen verbundenes Erdbeben auf die Worte des Königs folgte und seine Bitte besiegelte, verstummte jeder Zweifel.

Es ist ein heikles Unternehmen, aus solchen Erzählungen, die gegenüber älteren mythischen Berichten den Charakter von Märchen haben, historische Münze schlagen zu wollen. Auf der anderen Seite steht fest, dass sie Körnchen Wahrheit enthalten, unter anderem die Thatsache von Açoka's Uebertritt zum Buddhismus. Und deshalb wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass der Enkel Candragupta's eine stürmische Jugend gehabt hat und im Beginne seiner

---

*) Bei Târan. p 31 ist der Mönch zwar derjenige, der den ersten Anstoss zur Bekehrung giebt, aber Yaças oder Yaçodhvaja der Beichtvater und Lehrer des Königs.

Regierung mehr durch übermässige Strenge, als durch Milde sündigte. Auch kann man es als sicher betrachten, dass ihm der Beiname Dharma-Açoka gegeben wurde, obschon es einigermassen zweifelhaft ist, ob ihn die Menge so nannte, weil er ein Beförderer des Buddhismus und des buddhistischen Dharma war, da es kein Gegensatz zu Caṇḍa, der Böse, noch zu Kâma, die Liebe, bildet.*)

(308) Wenn wir nichts anderes von Açoka wüssten, als was aus den buddhistischen Quellen, nördlichen und südlichen zusammen, zu schöpfen ist, dann würde man zu dem Schlusse kommen, dass er ein Fürst von seltner Unbedeutendheit und nur insofern merkwürdig war, als er halb Wüterich, halb Idiot war. Keine einzige gute That, keine einzige edle Erregung, keinen einzigen treffenden Ausspruch haben seine Glaubensgenossen von ihm verzeichnet.**) Um seinen Charakter als Mensch und Regent kennen zu lernen, bleiben uns daher nur seine eigenen Sittenpredigten übrig, wie er sie auf Felsen und steinernen Säulen hat eingraben lassen.

Man hat die Edicte des Devânâmpriya, des frommen Königs, eifrig zu Rate gezogen, vornehmlich um zu erfahren, welche Angaben betreffs des damaligen

*) Piyadassi selbst gebraucht in seinen Edicten häufig das Wort *dharma* so, dass man es mit Religion übersetzen kann, und zwar zu verstehen als Religion, erhaben über Glaubensbekenntnis, denn seine Dharma-Erlasse sind für alle Secten bestimmt; nur in seinen allerletzten Stücken zeigt er sich intolerant und fanatisch.

**) Der einzige Schriftsteller, der ihn als einen Fürst, „der treu sein Wort hielt", preist, ist ein nichtbuddhistischer, der Brahmane Kahlaṇa, in Râja-Taraṅgiṇî 1, 111. Derselbe meldet auch, dass Açoka, „nachdem seine Schlechtigkeit sich gelegt hatte, die Lehre des Jina bekannte und eine Anzahl Stûpa's in Kashmir erbaute." Ein anderer Kashmirer, Bâṇa, spricht von Caṇḍa-Açoka als einem grossen Eroberer, der bis zum Reiche der Amazonen vordrang, eine Variation, wie es scheint, der mittelalterlichen Alexandersage.

Zustandes der Kirche sie enthalten. Einige haben in diesen Staatsacten sogar eine Art von kurzer Uebersicht der buddhistischen Ethik gesucht; das ist nicht darin zu finden. Piyadassi spricht und predigt zu seinem Volke nicht im Namen der Kirche des Buddha, sondern in seinem eigenen Namen. Mit aller Hochachtung vor dem Meister schreibt er das Blühen und Gedeihen der Tugend, Sittlichkeit und Barmherzigkeit gegen alles was lebt, nicht dem Buddha unmittelbar oder mittelbar zu, sondern ausschliesslich sich selbst. Wenn er die Idee der Humanität und des Abscheus vor dem Töten lebender Wesen nicht eigener Erfindung zuschreibt, so war es aus dem Grunde, dass er sich dadurch lächerlich gemacht haben würde; denn in seiner Zeit wusste jeder in Indien, dass Asketen aller Richtungen dieselben Ideen verkündigten. Seine Aufgabe konnte also nur sein, Massregeln zu treffen, um den Principien, denen die Asketen und erleuchtete Männer huldigten, zur (309) Anwendung und Ausführung bei allen Klassen der Bevölkerung zu verhelfen. Indirect mag der königliche Prediger die Sache des wahren Glaubens haben begünstigen wollen, doch das verhindert nicht, dass er eine Ehre dareinsetzte, für die geistlichen Interessen aller Secten, jeder in ihrer Weise zu sorgen.*)

Die beste Uebersicht über dasjenige, was Piyadassi bis zum 28. Jahre nach seiner Krönung gethan hat, um das zeitliche und ewige Heil seiner Unterthanen zu fördern, findet man in einer der Inschriften von Delhi, aus der wir den sachlichen Inhalt hier folgen lassen.**)

---

*) Mit Recht hat Herr E. Thomas, *The early faith of Açoka* (*Journ. Roy. As. Soc.* New ser. IX, 155) darauf hingewiesen, dass die Ideen des Königs bis in seine letzten Jahre mehr jinistisch als buddhistisch sind, obgleich unseres Dafürhaltens es nicht bewiesen ist, dass Piyadassi jemals förmlich zur Secte der Jaina's gehört hat.

**) Cunningham, *Corp. Inscr.* Edict VII und VIII von Delhi.

Der König beginnt damit, dem Volke zu verkünden, dass die Fürsten der früheren Zeit schon darnach getrachtet hätten, das Volk im Dharma zu fördern, ohne zu reüssiren. Er hätte denselben Gedanken, der auch frühere Könige beseelt hatte, gefasst. Er hätte auf Mittel gesonnen, um sich die Bereitwilligkeit des Volkes zu sichern und dadurch zu bewirken, dass es, wie beabsichtigt, im Dharma zunähme und einen höheren Standpunkt im Dharma einnähme. Zu dem Zwecke hätte er beschlossen, Vorträge über den Dharma halten zu lassen und durch Verordnungen Unterweisung im Dharma zu erteilen. Dieser Beschluss sei ausgeführt worden. Er hätte auch passende Personen angestellt, um die grosse Masse zu unterrichten und zu erziehen und über die öffentliche Sittlichkeit zu wachen. Er hätte Beamte angestellt über Hunderttausende von Seelen mit dem Auftrage, auf verschiedene, von ihm vorgeschriebene Weisen das Volk zu dem, was gut und fromm wäre, anzuleiten.*) Zu demselben Zwecke hätte er Dharma-Säulen errichtet und Dharma-Aufseher angestellt.**) Längs der Landstrassen hätte er Banianbäume pflanzen lassen, (310) um Menschen und Tieren Schatten zu gewähren; er hätte Mangobüsche pflanzen, alle halbe Kos von einander Brunnen graben und Treppen (um zu dem Wasser hinunterzusteigen) machen lassen; und an verschiedenen Orten für eine Menge von Gelegenheiten, wo Menschen und Vieh zu trinken bekommen

---

*) Solche Beamten hatten ebenfalls auf die humane Behandlung der Gefangenen zu achten und waren auch mit dem Rechtsprechen beauftragt, wie aus dem Edict IV von Delhi und V von Girnar etc. hervorgeht.

**) Ausführlicher wird über die Anstellung dieser Beamten der Dharma-Mahâmâtra im fünften Edicte von Girnar u. s. w. gesprochen. Wie wir da sehen, wurden dieselben angestellt, um die Aufsicht über den Dharma unter allen Secten, selbst in angrenzenden Ländern, auszuüben.

konnten, gesorgt. Wie frühere Könige hätte er in mehr als einer Weise sich bestrebt, durch derartige Fürsorge das allgemeine Wohl zu befördern, und er hätte es gethan, um die Menschen zu bewegen, den Dharma zu befolgen. Den Dharma-Aufsehern hätte er einen Wirkungskreis, der sich über allerlei Gegenstände der Wohlthätigkeit erstreckte, angewiesen, und zwar unter allen Secten, sowohl von Mönchen als von Laien. Er hätte sie angestellt von wegen des Saṅgha, sowohl unter den brahmanischen Âjîvika's, als auch unter den Nirgrantha's (Gymnosophisten der Jaina-Secte), und unter den verschiedenen Secten, deren jede ihren besonderen Dharma-Aufseher hatte. Sowohl die Aufseher als andere Personen wären mit der Austeilung von Liebesgaben beauftragt, in der Weise, dass sie sowohl dem Könige als auch seinen Gemahlinnen jede günstige Gelegenheit zu melden hätten, Wohlthätigkeit, sei es in der Hauptstadt oder in der Provinz, zu üben. Zugleich wären sie beauftragt mit der Austeilung von Liebesgaben von wegen der Kinder des Königs und der übrigen Prinzen und Prinzessinen, alles, damit Energie für den Dharma gezeigt und der Dharma beachtet werden sollte, damit diese Energie, diese Betrachtung des Dharma, die in der Wohlthätigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Milde und Güte besteht, unter den Menschen zunehmen sollte. Alles Gute nun, das der König gethan hatte, wäre von den Menschen bereitwillig angenommen und befolgt worden, so dass sie schon Fortschritte gemacht hätten und auch ferner noch machen würden im Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, in Ehrerbietung gegen Bejahrte, in geziemendem Benehmen gegen Brahmanen und Asketen, Arme und Unglückliche, sogar Sclaven und Bedienten.

Darauf erklärte der König, dass der Dharma unter den Menschen zugenommen hätte in zweierlei Weise: erstens — und das wäre das Geringere —

durch Verordnungen, wie die Verbote gegen das Töten von (311) gewissen Tieren*) und durch andere Edicte; zweitens — und das wäre das Wichtigere — durch freiwillige Enthaltung, d. h. dadurch, dass man aufhörte, Geschöpfen ein Leid zuzufügen und Tiere zu schlachten. Er drückt ferner die Hoffnung aus, dass seine Söhne und Enkel das gegebene Beispiel befolgen würden, so lange Sonne und Mond bestehen; denn indem sie dieses thäten, würden sie hier und drüben des Heiles teilhaftig werden. Zum Schlusse teilt er mit, dass er das Edict 27 Jahre nach seiner Krönung hatte schreiben lassen, und dass es an geeigneten Orten, sei es auf steinernen Säulen oder auf steinernen Tafeln, eingegraben werden solle, damit es von Dauer wäre.

Die in diesen Edicten aufgezählten Punkte kommen auch grösstenteils in Edicten älteren Datums vor, nicht selten mit grösserer Weitschweifigkeit. So lesen wir in einem Stücke, welches im 13. Jahre nach der Krönung ausgefertigt war**), dass sich der König nicht damit begnügt hätte, Bäume pflanzen und Brunnen graben zu lassen zum Nutzen von Mensch und Vieh, er hätte auch dafür gesorgt, dass heilkräftige Kräuter, Wurzeln und Früchte an Orten, wo sie mangelten, gepflanzt würden; sowohl in seinem eigenen Gebiete, als in angrenzenden Reichen, in Indien, auf Ceilon und in den Ländern des griechischen Königs Antiochus und dessen Nachbarn hätte er gesorgt für Arzneien für Menschen und Vieh.

*) Im Edict V von Delhi etc., wo das Töten einiger Tiere gänzlich verboten, das anderer sehr beschränkt wird.

**) Edict II von Girnar etc., wovon die letzten und im allgemeinen besten Uebersetzungen in Senart *Inscriptions de Piyadasi* p 73 zu finden sind. [Dies war geschrieben, ehe Bühler in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 37, eine neue Uebersetzung gab, die manche wesentliche Berichtigungen des von seinen Vorgängern Geleisteten enthält.]

Eine Verordnung aus dem Jahre 26 enthält ausführliche Bestimmungen, in denen das Fangen und Töten einiger Tiere strenge verboten, von anderen nur zu bestimmten Zeiten zugelassen wird. Dass Açoka selbst in dem mässigen Genusse von animalischer Nahrung mit gutem Beispiel voranging, teilt er selbst in einem anderen Edicte aus dem 12. Jahre nach seiner Krönung mit.*) „Früher wurden in der Küche des Königs Piyadassi Devânâmpriya täglich viele Hunderttausende von Tieren geschlachtet, um Brühe (zu bereiten). Jetzt da dieses Religionsedict geschrieben ist, (312) werden (täglich) nur drei Tiere geschlachtet, (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft werden auch diese drei Tiere nicht (mehr) geschlachtet werden."

Die Umkehr in der Gesinnung und dem Benehmen des Königs fand nach seinem eigenen Zeugnisse zehn Jahre nach seiner Krönung statt.**) Das Stück lautet ungefähr folgendermassen: „In früherer Zeit gingen die Könige auf sogenannte Vergnügungszüge aus, die Jagd und andere dergleichen Belustigungen waren ihre Vergnügen; aber König Piyadassi ist im elften Jahre nach seiner Krönung zu der vollendeten Einsicht (*sambodhi*) gelangt; da hat er den Weg des Dharma eingeschlagen, der darin besteht, dass er Brahmanen und Asketen besucht und beschenkt, Greise besucht und mit Geld versieht, sowie im Besuche der Landsassen, im Unterweisen im Dharma und im Untersuchen des Dharma; daran hat der König Piyadassi in späterer Zeit das grösste Gefallen gefunden."

Aus der Fassung dieses kurzen Stückes lässt sich

*) Edict I von Girnar bei Senart p 61, bei Bühler p 92.

**) Edict VIII, bei Senart p 196, bei Bühler p 424. Die Uebersetzung dans le treizième année de mon sacre wird wohl ein Schreibfehler sein, denn *dasavasâbhisita* kann das unmöglich bedeuten.

nicht mit Sicherheit ableiten, dass der Wandel in dem Gemüte des Königs mit seinem Uebertritte zum Buddhismus zusammenfiel; ebensowenig wird darin irgend eine Thatsache angedeutet, wodurch die Bekehrung bewirkt oder beschleunigt werden konnte. Es ist sehr wohl denkbar, dass der Fürst schon sieben Jahre früher seine Zuflucht zu den drei Kleinoden genommen hatte, wie die Ceilonesen wollen, doch muss man dann auch zugeben, dass die Bekehrung während sieben Jahre ohne Einfluss geblieben ist. In den drei Edicten aus dem Jahre 256 nach dem Nirvâṇa giebt der König selbst an, wann er Laienmitglied geworden ist; unglücklicherweise ist die Zahl nicht frei von Zweifeln, so dass eine endgültige Ansicht noch nicht gewonnen werden kann.*) In einer Hinsicht liefert das Stück den directen Beweis (313) dafür, dass der ceilonesische Bericht von der Vertreibung der Brahmanen durch den eben Bekehrten drei Jahre nach der Krönung oder dem Beginne der Regierung eine Unwahrheit ist. Die Ausdrücke des Königs selbst lassen keinen vernünftigen Zweifel an seiner Toleranz in jenen Tagen bestehen. Selbst von einer Begünstigung seiner Glaubensgenossen gegenüber Andersdenkenden ist keine Spur in dem Stücke zu finden; das Gegenteil ist der Fall. Ja, wie tolerant Piyadassi damals noch war, und wie sehr er Toleranz bei seinen

---

*) In den mehrfach citirten Stücken von Sahasram und Rupnath erklärt Bühler (*Indian Ant.* 1877 p 156) das zweifelhafte Wort mit $32^1/_2$. Prof. Oldenberg (Vorrede zum Mahâvagga XXXVIII und Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXV p 473) mit $2^1/_2$. Ist letzteres richtig, dann ist Açoka erst ungefähr vier Jahre vor seinem Tode förmlich übergetreten. Den Zweifel, den Prof. Oldenberg und andere Gelehrte zur Sprache gebracht haben, ob fragliche Edicte von Piyadassi sind, teilen wir nicht; die Gleichheit des Stiles und der sonderbare Gebrauch von *diyâḍhiya*, das handgreiflich dem ebenso sonderbaren *diyâḍhamâta* in Edict XIII Khâlsi entspricht, sind unseres Dafürhaltens entscheidend.

Untergebenen fördern wollte, geht auch aus einem Edicte derselben Serie, wozu auch die zwei vorigen Stücke gehören, hervor.*) Es lautet, mit Weglassung einiger Sätze am Ende, folgendermassen:

„König Piyadassi Devânâmpriya ehrt alle Secten, Geistlichen und Laien, er ehrt sie mit milden Gaben und allerlei Beweisen der Hochachtung; doch giebt er nicht soviel auf milde Gaben und Beweise von Hochachtung, als darauf, dass alle Secten an innerem Werte zunehmen mögen. Nun kann man in vielerlei Weise an innerem Werte zunehmen, aber das Fundament dazu ist im allgemeinen die Behutsamkeit in Worten, so dass man seine eigene Secte nicht in den Himmel erhebt, noch eine andere herunterzieht oder ungeziemend mit Geringschätzung behandelt; im Gegenteil, man muss bei verschiedenen Gelegenheiten andere Secten mit Achtung behandeln; wenn man dieses thut, fördert man das Interesse seiner eigenen Secte, während man gegen eine andere Wohlwollen beweist; wenn man anders handelt, bringt man seiner eigenen Secte Nachteil, während man einer anderen einen schlechten Dienst erweist. Wer seine eigene Secte in den Himmel erhebt und eine andere herunterzieht, thut das ohne Zweifel aus Anhänglichkeit an seine eigene Secte und mit der Absicht, seine eigene Secte zu verherrlichen; jedoch wird ein solcher durch diese Handlungsweise seiner eigenen Secte nur um so mehr Böses zufügen; darum ist Eintracht gut, damit alle gegenseitig den Dharma kennen lernen und gerne darauf hören wollen. Das in der That ist der Wunsch des Devânâmpriya, dass alle Secten wohlunterrichtet und religiös sein mögen."

Bei aller Toleranz fehlte dem Könige keineswegs (**314**) Eifer für seinen Glauben, was vor allem aus einem Sendschreiben an die Congregation hervor-

*) Edict XII Girnar etc., bei Senart p 263.

geht.*) Darin legt er seine Ehrerbietung und Liebe für den Buddha, den Dharma und den Sangha an den Tag, und erkennt an, dass alles, was Buddha, der Herr, gesprochen hat, ein Evangelium ist. Er giebt der Congregation zu wissen, dass einige religiöse Werke, unter denen auch ein kurzer Abriss der Disciplin und eine von Buddha gesprochene Moralpredigt ist, von den Mönchen und Nonnen gelernt und dem Gedächtnis eingeprägt werden sollen, desgleichen von den Laien beiderlei Geschlechtes.

Magadha's König tritt hier auf als Beschirmer, ja als Ordner des Glaubens, und trotz aller Ehrfurcht vor der Congregation schreibt er vor, welche Bücher der heiligen Schrift von den Gläubigen studirt werden müssten, sodass es den Anschein hat, als ob er sich in gewisser Beziehung über die Geistlichkeit stellte. Brahmanen würde ein verständiger Fürst nicht leicht solch einen „Wunsch“ zu erkennen gegeben haben; es ist wenigstens kein Beispiel davon bekannt. Man wird daher vermuten können, dass die Politik nicht ohne Einfluss auf Piyadassi's Bekehrung gewesen ist, und dass er, um eine allzu einflussreiche geistliche Aristokratie, wie die Brahmanische, zu schwächen, eine Secte begünstigte, welche an Lenkbarkeit und Kriecherei nichts zu wünschen übrig liess.**) Doch an solche Vermutungen wird sich kein Geschichtsforscher wagen, solange ihm keine wohlbeglaubigten Thatsachen bekannt sind, aus denen man schliessen muss, dass der indische Kaiser aus politischen Gründen den Sangha begünstigt hat. Piyadassi's geheime Triebfedern sind uns unbekannt, und es ist nicht er-

---

*) *Corp. Inscr.* p. 97. Das Stück enthält leider keine Andeutung des Regierungsjahres.

**) Ausdrücklich giebt der Buddha den Mönchen Erlaubnis in einer Sache, die seinen eigenen Vorschriften entgegenläuft, „den Königen zu Willen zu sein.“ Mahâvagga 3, 3.

laubt, ihm Ansichten und Ideen anzudichten. Nur seine Thaten — und davon ist wenig mit genügender Sicherheit bekannt — und seine Worte können wir beurteilen, und von diesen letzten ist nicht zu verkennen, dass sie zuweilen ein weniger günstiges Licht auf seinen Charakter werfen. Durchaus keinen guten Eindruck macht der Ton, den er anschlägt, wo er von der Eroberung von Kalinga spricht. Der erste (315) Teil des Edictes, worin von diesem Ereignisse die Rede ist, möge hier eine Stelle finden.*)

„Im neunten Jahre nach seiner Krönung hat König Piyadassi Devânâmpriya Kalinga erobert. Mehr denn 100 000 Seelen sind infolge desselben weggeführt, 100 000 sind getötet und ebensoviele gestorben. Sowie Devânâmpriya die Nachricht empfangen hatte, dass Kalinga erobert war, hat er, wo der Dharma (Gerechtigkeit) so argen Schaden gelitten hat, seine Liebe für den Dharma bewiesen und Unterweisung im Dharma gegeben. O, was für eine Reue hatte Devânâmpriya, als er Kalinga erobert hatte; denn der gewaltsame Tod, das Sterben und die Wegführung von Menschen bei Eroberung eines Landes, das noch niemals unterworfen gewesen war, schmerzten Devânâmpriya und beschwerten ihn." Weiter werden die Schrecken eines Krieges geschildert.

Das alles klingt im Munde von jemand, der selbst einen solchen Vernichtungskrieg hat führen lassen, etwas scheinheilig. Das Ende des Edictes, wo im salbungsvollsten Tone erklärt wird, dass Eroberungen,

---

*) Edict XIII von Girnar etc.; Senart p 308. Sowohl der Herausgeber der Inschriften, als der Uebersetzer haben das Wort *athavâsâbhisittasa* (so zu lesen) zum vorhergehenden Stücke gezogen, was sprachlich unmöglich und zum Ueberfluss im Widerspruche mit dem Facsimile des Edictes XII von Girnar steht. Obige Uebersetzung weicht auch sonst in verschiedenen Einzelheiten, aber nicht in Hauptsachen von der von Senart gelieferten ab.

durch Waffengewalt zustande gebracht, nicht den Namen von Eroberungen verdienen; dass nur der Sieg durch (oder des) Dharma eine wahre Eroberung genannt werden kann, weil nur eine solche Wert für hier und drüben hat, macht keinen günstigen Eindruck. Die Erklärung in demselben Stücke, dass man in den verschiedenen Reichen Indiens und der angrenzenden Länder, selbst des Antiochus, des griechischen Königs, und noch vier anderer Könige, nämlich Ptolemaeus, Antigonus, Magas und Alexander, die Dharma-Lehren des Königs Piyadassi Devânâmpriya befolgt, wird mehr der Eitelkeit als einem Mangel an Wahrheitsliebe (316) zuzuschreiben sein, doch ist sie wenig geeignet, uns ein unbegrenztes Vertrauen in alles, was der König verkündigt, zu erwecken.

Trotz der übertriebenen Darstellung, die der indische Kaiser von dem Einflusse seiner frommen Bemühungen giebt, kann man es für gewiss halten, dass er ernstliche Versuche gemacht hat, seinen Lieblingsideen auch in anderen Reichen Eingang zu verschaffen, und zwar durch Abfertigung und Absendung von Gesandten und Missionaren. Zu den Ländern, die aufgezählt werden, gehört auch Taprobane, ohne dass man aus den Ausdrücken schliessen kann, dass der Sieg des Dharma speciell im buddhistischen Sinne auf der Insel grösser und glänzender war, als sonst wo. Darin ist allerdings nichts befremdendes, denn die Einführung der Heilslehre auf Ceilon datirt officiell vom Jahre 18 nach Açoka's Krönung, während die Serie von Inschriften, wozu das eben angezogene Stück gehört, nicht lange nach dem Jahre 12 ausgefertigt ist.

Die letzten Lebensjahre des Piyadassi, wurden durch häusliches Missgeschick verbittert. Im 29. Jahre seiner Regierung*) starb seine Lieblingsgemahlin Asan-

*) Mahâv. 134. Es steht nicht dabei „seiner Regie-

dhimitrâ. Drei Jahre später erhob der König ein böses Geschöpf X zum Range der ersten Gemahlin.*) Diese thörichte Frau war im Stolze auf ihre Schönheit eifersüchtig auf den heiligen Bodhi-Baum, weil ihr Gemahl demselben mehr Ehre bewies als ihr, und sie liess sich durch ihren Groll soweit hinreissen, dass sie um den Baum eine Art von Dornen pflanzen und ihn dadurch verkümmern liess.**) Wiederum drei Jahre später starb der durchlauchte Herrscher nach einer Regierung von 37 Jahren.***)

(317) In den nördlichen Legenden spielt die spätere Gemahlin Tishyarakshitâ die Rolle einer Phaedra gegenüber Prinz Dharma-vivardhana, genannt Kunâla †), dem Sohne Açoka's und der Padmâvatî. In der wirklich schönen Legende von Kunâla wird erzählt, dass Tishyarakshitâ für ihren Stiefsohn in Liebe entbrannte, dass der keusche Jüngling der Versuchung widerstand, und dass die leidenschaftliche Frau, um ihre Rache zu kühlen, eine höllische List ersann. Sie bewirkte, dass der tugendhafte und allgemein geliebte Prinz, während er in dem Lager bei Takshaçilâ lag, um die aufrührerische Stadt zu bezwingen ††), durch Henkers-

---

rung", doch das muss gemeint sein, weil sonst die Rechnung nicht stimmt.

*) Im Texte ist natürlich *mahesitte* zu lesen. Auffällig ist *tassâ-rakkhâ*, ihre Beschirmung, was Turnour übersetzt „an attendant of his former wife." Entweder verbirgt sich unter diesen Silben der Name Tissârakkhâ (übereinstimmend mit Tishyarakshitâ, und noch genauer mit Ti-chi-lo-cha, d. i. Tishyarakshâ bei Hiuen Thsang), oder der Name ist entstanden aus irgend einem Berichte, in dem dieselben Worte wie im Mahâvansa vorkamen; die erstere Annahme ist wohl die wahrscheinlichste.

**) Mit kleinen Abweichungen kommt diese Erzählung auch bei den Nördlichen vor, Burnouf *Introd.* p 393.

***) Dies muss zwischen 231 und 226 geschehen sein.

†) Er hatte diesen Beinamen seinen schönen Augen zu verdanken, welche denen des Vogels Kunâla glichen.

††) Die Rolle dieser Stadt ist ebenso stereotyp, wie die

hände seines Augenlichtes beraubt wurde in Uebereinstimmung mit einem Befehle, der scheinbar von dem Könige herrührte, aber in Wirklichkeit von der Königin geschrieben war, die arglistig das königliche Siegel gebraucht hatte. Nicht lange darauf erfuhr Kunâla, dass seine Stiefmutter die Urheberin seines Unglücks wäre; doch weit entfernt davon, sie zu verfluchen, wünschte er ihr nur Gutes und schrieb das arge Loos, das ihn betroffen hatte, seinen eigenen Handlungen in einem früheren Leben zu. Er verliess mit seiner ihn zärtlich liebenden Gattin Kâñcana-mâlâ das Lager und kam, von ihr geführt und sich durchbettelnd, nach Verlauf einiger Zeit in die Hauptstadt zurück. Um seinen traurigen Zustand nicht sofort seinem Vater zu offenbaren, liess er sich durch seine treue Gefährtin nach dem Palaste führen, und im Vorhofe angekommen, rührte er in stiller Nacht die Saiten seiner Laute und hob ein wehmütiges Lied an. Die Töne drangen bis zum Schlafgemache des Königs, der überrascht durch die Uebereinstimmung zwischen der Stimme des Sängers und der des Kunâla sofort einen Diener absandte, um zu erfahren, wer da gesungen hätte. Der Diener kam mit der Nachricht zurück, dass es ein armer, blinder Liedersänger mit seiner Frau wäre; der König, von einem bangen Vorgefühle erfasst, befahl nun, den Sänger vor sich zu führen. Die traurige Aufklärung kann man sich vorstellen. Von (318) Rührung übermannt und dann in Wut entflammend, entbot der unglückliche Vater die schnöde Tishyarakshitâ, um sie schmählich zu verstossen und die Todesstrafe über sie auszusprechen. Vergebens machte der edelmütige Kunâla alle Versuche, um sie zu retten: „Handle, wie die Ehre

---

von Vaiçâlî; die erstere befindet sich immer in Aufruhr und wird dann durch den Prinz belagert, die letztere ist stets ein Brutnest von Ketzereien.

gebietet, und töte keine Frau," sagte er. Sein Grossmut nützte nichts. Und Tishyarakshitâ wurde zur Strafe für ihre Missethat lebendig verbrannt.*)

Der Roman von Kunâla**) zeigt in mehr als einer Hinsicht eine überraschende Uebereinstimmung mit den teilweise erfundenen Geschichten von der Kaiserin Fausta, der Gemahlin Constantins des Grossen, und von Crispus, seinem Sohne, wie sie im Constantinopel des 4. Jahrhunderts im Umlaufe waren.***)

---

*) Burnouf *Introd.* 403—413 und 150; *Voy. des Pil. B.* II, 155; Târan. p 48.

**) Anmerkung des Uebersetzers. Etwas abweichend wird die Sage von Kuṇâla bei den Jaina's erzählt, z. B. von Hemacandra *Pariçishṭaparvan* IX, 14—50. Kuṇâla war als achtjähriger Prinz in Ujjayini. Açokaçri schrieb an dessen Erzieher, Kuṇâla solle unterrichtet werden (*adhîyau*). Eine Stiefmutter des Kuṇâla, deren Name nicht genannt wird, fügte unbemerkt ein Pünktchen zu einem Worte, wodurch der Sinn dahin geändert wird, dass der Knabe blind gemacht werden solle (*aṃdhîyau*). Das darauf mit dem königlichen Siegel versehene Schreiben langt in Ujjayini an und der gehorsame Sohn erfüllt den vermeintlichen Befehl seines Vaters. Dieser schenkt ihm nachher die Einkünfte eines Dorfes, wo Kuṇâla mit seiner Gemahlin Çaracchri lebte, bis ihm ein Sohn geboren wurde. Um diesem die Herrschaft zu sichern, zieht Kuṇâla als Sänger verkleidet nach Pâṭaliputra, wo er Alle durch seine Lieder bezaubert. Der König lässt ihn kommen und hinter einem Vorhange singen. Er fragt ihn dann, wer er sei, und erkennt gerührt seinen Sohn wieder. Kuṇâla erbittet sich die Herrschaft, die ihm Açokaçri auch gewährt, als Kuṇâla mitteilt, dass ihm „jetzt eben" (*samprati*) ein Sohn geboren sei. Dieser Enkel des Açoka, Namens Samprati, wird zum *yuvarâja* geweiht.

***) Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* Kap. 18, lässt sich darüber folgendermassen aus: „Sie schreiben das traurige Loos des Crispus den Künsten seiner Stiefmutter Fausta zu, deren unversöhnlicher Hass oder deren verschmähte Liebe in dem Palaste des Constantin das traurige Schauspiel von Hippolytus und Phaedra erneuerte." Ueber ihr Ende erzählte man, dass Fausta in dem Dampfe eines bis zur Gluthhitze erwärmten Bades erstickt worden

Die Uebereinstimmung ist in der That so gross, dass es schwierig ist, des Gedankens an eine nähere Beziehung zwischen der indischen und der byzantinischen Erzählung sich zu entschlagen. Abgesehen von einigen Zügen, die dem Râmâyaṇa entlehnt sind, macht der Roman nicht den Eindruck, in Indien entstanden zu sein. Die Gedanken und Gefühle der handelnden Personen sind so menschlich, im Guten sowohl wie im Bösen, und einige Ideen so vollkommen im Widerspruch mit allem, was buddhistisch ist*), dass man die Quelle dieser Erzählung ausserhalb Indiens und vermutlich in Constantinopel suchen muss, nicht am wenigsten deshalb, weil das Ausstechen der Augen eine wohlbekannte byzantinische Gewohnheit war. Welche Resultate auch die nähere Untersuchung liefern wird, so kann man doch die Legende von Kunâla getrost eine liebliche Erscheinung nennen, wenn man nur hinzufügt, dass sie als Material für die Geschichte des Açoka nicht den geringsten Wert hat.**)

(319) Die letzten der bis jetzt entdeckten Edicte des Açoka datiren von 256 nach dem Nirvâṇa, also aus dem letzten Jahre nach seiner Regierung. Darin offenbart der fromme König Ansichten, in welchen die einen Aeusserungen von Fanatismus, die anderen

---

sei, was nicht sehr von Lebendigverbranntwerden verschieden ist.

*) Man kann sich schwerlich etwas unbuddhistischeres denken, als den Umstand, dass Açoka, als er dem Kuṇâla bei seiner Abreise nach dem Heere seinen Segen gab „zu der Gottheit bat", in diesen Worten: „Möge die Gottheit, die gnädig ist gegen den Meister, den Dharma und den Sangha, sowie die vornehmsten Ṛishi's (d. h. Heiligen), meinen Sohn Kuṇâla beschützen. Burnouf a. a. O.

**) Anmerkung des Uebersetzers. Es verdient bemerkt zu werden, dass im Pariçishṭaparvan nichts anderes über Açokaçri erzählt wird, als die in obiger Anmerkung mitgeteilte Legende von Kuṇâla.

von wahrhaftem, vor nichts zurückschreckendem Glaubenseifer sehen mögen. Diese Stücke nämlich, die schon mehrmals zur Sprache gekommen sind, enthalten u. a. die Erklärung, dass Devânâmpriya erst nach seinem Eintritte in die Congregation vor mehr als einem Jahre einen Eifer zur Schau trug, der gegen seine Schlaffheit als Laie günstig abstach. Als Beweis für diesen Eifer mag dienen, dass er die Götter, die bis dahin in Indien verehrt wurden, abgeschafft hatte.

Nicht so sehr diese That des Glaubenseifers als vielmehr der ganze Ton und Gedankengang genannter Urkunden machen den Eindruck, als ob des Fürsten Geisteskraft gelitten hätte. Mehr oder weniger weisen alle seine Edicte Spuren eines verwirrten Geistes auf, aber die drei letzten Stücke sind Proben von wahnsinnigem Geschwätze. Es kann also ein guter Teil Wahrheit in den verschiedenen nördlichen Ueberlieferungen enthalten sein, in denen trotz der romantischen Einkleidung und allerlei rätselhaften Ausdrücken genugsam durchblickt, dass der Fürst in höherem Alter an religiösem Wahnsinne litt und so sehr verschwenderisch war, dass er unter Curatel gestellt werden musste.

In einem dieser Berichte*) liest man: „Als Açoka 114 Jahre**) alt war, gelobte er, 1000 Millionen

---

*) *Lebensb.* p 310. Eine andere Version giebt Târan. p 38, wo der Enkel und Regent Vâsavadatta heisst. Sampadin gilt als der Sohn des Kunâla (u. a. Burnouf *Introd.* p 427), was mit den Angaben des Romanes unvereinbar ist, weil Kunâla bei der Heirat seines Vaters mit der Stiefmutter ein junger Prinz war und einige Zeit später, als ihn das Unglück traf, war er noch kinderlos, obschon verheiratet. In höchstens drei Jahren wächst ein Kind nicht zum Regenten auf, angenommen nämlich, dass Kunâla, nachdem er Mönch geworden war, wieder heiratete und einen Sohn bekam.

**) Wenn man den Wink Târanâtha's befolgt und ein Jahr für ein halbes rechnet, erhält man 57; man würde

Goldstücke für den Glauben zu opfern; als er 150 war, fehlten noch 40 Millionen. Er versammelte die Geistlichkeit und (320) schickte sich an, alle seine Schätze auszuteilen, wurde aber von seinem Enkel Sampadin, welcher den Schatz hütete, daran verhindert, und gab Myrobalanenstaub. Nach Beratung mit seinem Minister Râdhagupta schenkte er der Geistlichkeit das ganze Land. Nachdem er 117 Jahre den Stûpa's des Lehrers Ehre erwiesen hatte, starb er und wurde in der Götterregion wiedergeboren."

Viel ausführlicher ist dasjenige, was in der Açoka-Legende zu lesen ist und im Auszuge hier folgt.*)

Als Açoka zum Nutzen der Religion und der Geistlichkeit 960 Millionen Goldstücke verschenkt hatte, wurde er kränklich und fühlte sich missmutig bei dem Gedanken, dass er bald sterben sollte. Sein Minister Râdhagupta, der ihn so niedergeschlagen sah, fragte ihn ehrerbietig: „Warum, o Herr, ist dein Antlitz, welches, dem Tagesgotte ähnlich, von zu grosser Glut erglänzt, um von deinen Feinden ertragen werden zu können, und die Lotusaugen der Frauen unwiderstehlich an sich zieht, mit Thränen bedeckt?" Der König antwortete: „O Râdhagupta, ich beweine nicht den Verlust meiner Schätze, noch den meiner Herrschaft, noch das Ende des Lebens, ich traure nur, weil ich von den Ârya's scheiden muss. Ach, ich werde dann die Congregation, die alle Tugenden besitzt und so sehr geehrt ist bei Göttern und Menschen, nicht mehr sehen. Ich werde ihr nicht mehr meine Hochachtung durch Anbieten von Speise und Trank beweisen können. Es war meine Absicht,

---

darin eine Bestätigung der Angabe sehen können, dass der König 21 Jahre alt zur Regierung kam; denn die Dauer derselben war 37 Jahre. Die gleichfolgenden Zahlen stehen aber im Widerspruche mit dieser Annahme.

*) Burnouf *Introd.* p 426; vgl. *Voy. des Pèl. B.* II p 429.

1000 Millionen für die Religion zu schenken, und ich habe das noch nicht zur Ausführung gebracht." Nachdem er so gesprochen hatte, sagte er in sich gekehrt: „Ich gehe die (noch fehlenden) 40 Millionen zusammenzubringen, um meine Spenden vollständig zu machen." Und sofort sandte er Gold und Silber nach dem Kloster Hahnenhof.

Zu jener Zeit war Sampadin, Kunâla's Sohn, bereits Mitregent. Auf die dringenden Vorstellungen des Ministers, dass es höchst nötig wäre, der Verschwendung des alten Fürsten ein Ziel zu stecken, verbot der Mitregent dem Schatzmeister, fortan irgend welches Geld seinem Grossvater (**321**) auszuhändigen. Açoka sandte nun in Ermangelung des Geldes die goldenen Schüsseln, aus denen er ass, nach dem Kloster. Da wurde der Befehl erlassen, dass ihm hinfort silberne Schüsseln vorgesetzt werden sollten. Doch auch diese liess er nach dem Hahnenhofe bringen. Man gab ihm eiserne Schüsseln, welche auch nicht sicher in seinen Händen waren. Endlich musste man sich dazu verstehen, ihm in irdenen Schüsseln das Essen zu reichen. Der alte Fürst fühlte sich tief gekränkt, und da ihm noch ein Schatten von Macht gelassen zu sein schien, rief er seine Minister und die Vertreter der Bürgerschaft zusammen und sprach in tief betrübtem Tone zu ihnen: „Wer ist gegenwärtig König im Lande?" Mit aller äusserlichen Ehrerbietung beeilten sich die Minister zu antworten: „Du, o Herr." Aber der König liess sich dadurch nicht irre machen und rief aus: „Warum sagt ihr aus Höflichkeit eine Unwahrheit? Ich bin abgesetzt." Indem er auf eine halbe Myrobalanenfrucht wies, die er in der Hand hielt, fuhr er fort: „Ich besitze nichts mehr, worüber ich verfügen kann, als diese Hälfte einer Frucht. Nachdem er einmal unbeschränkte Gewalt im ganzen Lande besessen, nachdem er in allen Kriegen gesiegt, alle Unruhen beigelegt, alle Feinde gedemütigt und

die Armen und Unglücklichen getröstet hat, lebt der König Açoka jetzt ruhmlos und elend."

Nach diesen Worten rief er einen in der Nähe Stehenden herbei und sagte: „Freund, wenn ich auch meine Macht verloren habe, so sei doch wegen meiner früheren Verdienste so gut, diesen letzten Befehl, den ich gebe, auszuführen. Nimm diesen halben Myrobalanus, das einzige, was mir übrig bleibt, gehe damit zu dem Hahnenhofe und biete ihn der Congregation an, richte den ehrwürdigen Brüdern zugleich meinen ehrerbietigen Gruss aus und sage: „Sehet, worauf sich der Reichtum des Kaisers von Indien jetzt beschränkt: dies ist sein letztes Almosen; verteilt die Frucht unter euch, so dass jeder ein Stück davon bekommt."

Der Diener, der mit dieser Botschaft beauftragt wurde, richtete dieselbe aus und brachte die halbe Frucht nach dem Kloster. Er überreichte sie dem Abte, der nicht umhin konnte, seinem Gefühle des Mitleids Ausdruck zu geben. Er sagte: „Wer verspürt keine (322) Rührung bei dieser Wendung des Glückes? Açoka, der Held der Maurya's, das Muster eines freigebigen Fürsten, er, der einmal Alleinherrscher von Indien war, besitzt jetzt nichts mehr, was er sein eigen nennen könnte, ausser dieser Hälfte eines Myrobalanus! Von seinen eigenen Unterthanen all seiner Macht beraubt, kann er nur diese Hälfte einer Frucht geben, um gegenüber einer verblendeten und stolzen Aussenwelt Zeugnis von seiner innigen Ueberzeugung abzulegen." Nach diesen Klagen stampfte man den halben Myrobalanus klein, und jeder der Brüder genoss der Reihe nach etwas davon.

Während dies im Kloster vorfiel, hatte der König seine Frage an Râdhagupta wiederholt: „Sage mir, verehrter Râdhagupta, wer ist Herrscher im Lande?" Der Staatsmann antwortete mit dem Ausdrucke tiefer Ehrfurcht: „Herr, du bist der Herrscher." „Nun

dann", rief der Fürst, während er sich mit sichtbarer Anstrengung aufrichtete und seine Blicke rund gehen liess, „heute vermache ich der Congregation der Anhänger des Herrn das weite Land vom Ocean bis zum Ocean, ausgenommen meine Schatzkiste." Die Schenkungsurkunde wurde ausgestellt und besiegelt, und kaum war dies geschehen, so gab der König seinen Geist auf. Durch die Bemühung des Râdhagupta wurde später das Land wiederum von der Geistlichkeit losgekauft gegen Bezahlung von vierzig Millionen Goldstücken, die der Verstorbene noch geschenkt haben würde, wäre er nicht an der Ausführung seines Vorhabens gehindert worden.*)

Vergleicht man die Angaben, welche wir dieser Legende zu verdanken haben, mit der Erklärung Açoka's, dass er Mitglied der Congregation geworden sei, dann kommt man zu dem Schlusse, dass er als Mönch thatsächlich das Ruder des Staates nicht mehr in Händen hielt, was auch in der Legende, wenn auch auf andere Weise, gesagt wird. Seine Thaten, wie wir sie beschrieben finden, mögen noch so stark gefärbt sein, aber sie entsprechen demjenigen, was man von jemand in gestörtem Geisteszustande erwarten darf. Sie entsprechen der Sprache seiner letzten Erlasse. Auch was die (323) ceilonesische Chronik mitteilt, kann uns nur in der Ueberzeugung bestärken, dass die letzten Lebensjahre des mächtigen Herrschers traurige waren: Er musste, nachdem er so viel für den wahren Glauben gethan hatte, erleben, dass eine leichtsinnige Frau den Bodhibaum mutwillig verdorren liess.

Zum Schlusse wollen wir noch eine andere Erzählung erwähnen, die offenbar nicht historisch ist, sondern eine Fabel, welche die betreffenden Ereignisse

*) Bei Hiuen Thsang, *Vie* p 139 ist es der König selbst, der das Land wieder einlöst.

auf verblümte Weise andeuten soll.*) Nach der Schenkung des Myrobalanus soll der König eines Tages über eine Sclavin, die vom Schlafe übermannt, einen Fliegenwedel auf die Hand des Fürsten hatte fallen lassen, in solche Wut geraten sein, dass er bei dem Gedanken, eine geringe Sclavin zeige so wenig Achtung vor ihm, dem einst mächtige Könige die Füsse gewaschen hätten, vor Zorn platzte. Wegen seiner Schlechtigkeit wurde er zu Pâṭaliputra als Nâga wiedergeboren. Der einzige, der den Nâga bändigen konnte, war der Sthavira Yaças, der soviel über das böse Tier vermochte, dass es nicht mehr Vögel und andere Geschöpfe als Beute erlegte. Die Folge war, dass der Nâga sich der Nahrung enthielt und starb, um, wie man sagt, unter den Göttern wiedergeboren zu werden.

Wieviel unsicheres und dunkles auch in all diesen Berichten sein mag, sie alle stimmen darin überein, dass der Lebensabend des Kaisers von einem düstern Nebel erfüllt war.

Der Name Açoka's strahlt in allen buddhistischen Ländern mit ungeschwächtem Glanze, und von dem Standpunkte der Kirche aus hat er alles Anrecht auf die Erkenntlichkeit der Gläubigen. Man hat ihn häufig mit Constantin dem Grossen verglichen, und in der That sind die übereinstimmenden Punkte zahlreich und zutreffend, obschon beide an Talent und Staatsklugheit durchaus nicht auf dieselbe Linie zu stellen sind. Aber wie unbedeutend und kindisch Devânâmpriya Piyadassi auch ist, wenn wir ihn mit dem römischen Kaiser vergleichen, der trotz all seiner grossen Fehler ein geschickter Feldherr und ein mächtiger (324) Herrscher war, bei seinen Glaubensgenossen hat ersterer noch mehr Anspruch auf Dankbarkeit, als letzterer bei den Christen. Denn Con-

*) Târan. p 39.

stantin that wenig mehr, als der mächtigen Strömung zu folgen; Açoka dagegen patronisirte eine Lehre, deren Anhänger zu seiner Zeit noch nicht sehr zahlreich gewesen sein können. Durch seine Beziehungen zu fremden Ländern hat er ohne Zweifel zur Verbreitung der Lehre beigetragen, um nicht zu sagen, den Grund gelegt für die riesige Ausbreitung des alleinseligmachenden Glaubens.

KAPITEL II.

Zweiter Zeitraum. Von Açoka bis Kanishka.

Die Versuche des frommen Königs, durch Abgesandte nach verschiedenen Reichen in- und ausserhalb Indiens seine Ideen über den Dharma zu verbreiten, mussten für die Congregation eine Ermutigung sein, sein Beispiel zu befolgen, und dienten jedenfalls dazu, ihr den Weg zu ihren friedlichen Eroberungen zu bahnen. Sie benutzte dabei die günstigen Zeitverhältnisse, um die Heilslehre unter Indern und Barbaren zu verkündigen, und entwickelte dabei einen Eifer, welcher mit dem glänzendsten Erfolge gekrönt wurde. In den drei Jahrhunderten, die Açoka von Kanishka trennen, waren nicht nur überall in Indien Gemeinden gestiftet worden, Heiligtümer und Klöster entstanden, war nicht nur Ceilon vollständig dem Glauben gewonnen, sondern auch in Afghanistan, Baktrien, China die Lehre des Buddha eingeführt. Der Zeitraum, den wir jetzt zu behandeln haben, steht also an Bedeutung hinter keinem anderen in der Entwicklungsgeschichte der Kirche zurück, und deshalb ist es doppelt zu bedauern, dass die nördlichen Berichte so unglaublich verwirrt sind. Ohne einige wenige, aber brauchbare

Angaben in den Schriften der heidnischen Inder, und ohne die Hülfe von Inschriften, Monumenten und Münzen würden wir gänzlich im Dunkeln herumtappen müssen.

(325) Gegen das Chaos der nördlichen Berichte sticht die geordnete Erzählung der Ceilonesen über die Einführung und Befestigung der Lehre auf ihrer Insel sehr günstig ab. Wenn sie auch an Uebertreibung nicht hinter den nördlichen Erzählungen zurücksteht, so zieht sie doch bis zu einem gewissen Punkte den Unterschied von Ort und Zeit in Betracht. Auf den folgenden Seiten werden die Vorzüge und Mängel der ceilonesischen Geschichtschreibung von selbst in das Licht treten.

---

1) Bekehrung von Ceilon. Der Apostel Mahendra. Devânâmpriya Tishya. Dushṭa-Gâmani. Vatta-Gâmani. Aufzeichnung des Kanons. Aufzählung der kanonischen Bücher. Politische Revolution. Vṛishabha.

Kurz vor dem Nirvâṇa hatte der Herr prophezeit, dass 236 Jahre nach diesem Ereignisse das Licht des Glaubens auf Ceilon von Mahendra angezündet werden solle.*) Diese Prophezeiung ging pünktlich in Erfüllung. Wie konnte es auch anders sein? Beim Herannahen des angedeuteten Zeitpunktes stellte sich der Mönch Mahendra auf Bitten seines Oberen Tishya-Maudgaliputra und der Brüder an die Spitze einer Gesandtschaft, um die Lehre des Buddha auf Ceilon zu verbreiten. Vor dem Antritte seiner Reise sah er

---

*) Dîpav. 15, 71. Unsere Quellen sind Kap. 12—17 der genannten Chronik; Buddhaghosha im Suttavibhanga I p 318—343; Mahâv. 83—138.

ein, dass er einen günstigeren Zeitpunkt abwarten müsse. Er sah nämlich voraus, dass der alte König Muṭasiva, der schon 60 Jahre regiert hatte, nicht mehr lange leben würde, und da er im voraus wusste, dass Muṭasiva's Sohn und Nachfolger Devânâmpriya-Tishya leichter für die neue Lehre zu gewinnen sein würde, als dessen steinalter Vater, hielt er es für geraten, die grosse Reise bis zur Thronbesteigung des genannten Prinzen aufzuschieben. Unterdessen beschloss er, zusammen mit den übrigen Mitgliedern der Mission, den Mönchen Iṭṭhiya (oder Iddhiya), Uttiya, Bhadra-sâla, Sambala, dem Schüler Sumanas und dem Laien Bhaṇḍuka einen Besuch seiner Mutter zu Vedisa-Berg abzustatten.*) (326) Langsam von Ort zu Ort ziehend, besuchte er seine Verwandten, wozu er sechs Monate gebrauchte. Endlich an dem Orte, wo seine Mutter wohnte, angelangt, nahm er mit seinen Genossen seinen Einzug in den von seiner Mutter gestifteten Vihâra zu Vedisa-Berg. Als man dort einen Monat verweilt hatte, war der Vollmondstag des Jyaishṭha (Mai-Juni) angebrochen. Man vereinigte sich zur Feier des Uposatha und beratschlagte, zu welcher Zeit man den Zug nach Ceilon unternehmen sollte. Indra, der König der Götter, der ein lebhaftes Interesse an dem grossen Plane hatte, begab sich dorthin und brachte ihnen zunächst die frohe Märe, dass der König Muṭasiva das Zeitliche mit dem Ewigen vertauscht hätte. Darauf teilte er mit, dass der Buddha prophezeit hatte, dereinst würde der Mönch Mahendra den Glauben des Jina auf Ceilon einführen und verbreiten**); endlich bot ihm

*) Im Mahâv. Cetiya-Berg.

**) Ziemlich überflüssig; denn wenn Mahendra die Prophezeiung nicht gekannt hätte, würde keine Mission ausgerüstet worden sein. Ferner hätte Indra besser daran gethan, die frohe Kunde eher mitzuteilen, denn der alte König war schon vor einigen Monaten gestorben und Devânâm-

der Himmelskönig wohlwollend seine Bundesgenossenschaft an. Da nun alle Gründe zu längerem Zögern fortgefallen waren, machte Mahendra mit seiner Gesellschaft sich eiligst auf den Weg, um die ihm aufgetragene Aufgabe zu lösen. Wie ein Zug Gänse erhoben sie sich in die Luft und erreichten fliegend noch an demselben Vollmondstage des Jyaishṭha die Insel, wo sie sich auf den Berg Missaka*) herabliessen.

In jenem Augenblicke befand sich Devânâmpriya-Tishya, der vor einem Monate zum zweiten Male gekrönt war, zufällig in dem Gebirge auf der Jagd. Um den König in die Nähe des Mönches zu locken, musste ein Gott die Gestalt einer Gazelle annehmen**), und natürlich musste der König, während er (327) schnell das vor ihm flüchtende Wild verfolgte, dem Orte sich nähern, wo Mahendra sass. Da hörte er sich plötzlich bei seinem Namen rufen: „He, Tishya, komm hierhin!" Nicht gewohnt, sich so einfach anreden zu hören, und gleichzeitig jemand mit geschorenem Haupte sehend, der in zerissene Lumpen und eine lohfarbene Kutte gekleidet war, fragte er sich selbst, wer der Mann sein könnte, der ihn so einfach anzureden wagte, bis seine Neugierde durch den Fremdling befriedigt wurde, der sich auf folgende Weise zu erkennen gab:

---

priya-Tishya gekrönt worden, zum ersten Male in dem zweiten Wintermonate, Dîpav. 11, 14; 12, 43; die zweite Krönung fand in Vaiçâkha statt, ebenda 39. Buddhaghosha spricht nur von dieser letzten. Zufälligerweise fand die erste Krönung gerade in demselben Zeitpunkte statt, an dem Mahendra seine Verwandten zu besuchen ausging.

*) Gegenwärtig Mahintale.

**) Hätte Açoka gewusst, welche nützliche Rolle die Götter in den Märchen seiner Glaubensgenossen spielten und noch spielen würden, so würde er sich es wahrscheinlich zweimal überlegt haben, ehe er sie abschaffte.

„Asketen sind wir, edler Fürst, Anhänger von des
Herrn Gesetz,
Die mitleidsvoll zu eurem Heil von Indien hergekommen sind."

Diese Begegnung führte zu einem ernsten Gespräche zwischen dem Fürsten und dem Mönche. Allmählich sammelt sich das Gefolge des Königs, 40 000 Mann, um die Hauptpersonen. Mahendra trug dann eine Predigt vor, und die unausbleibliche Folge war, dass der Fürst mit seiner ganzen Schaar das Glaubensbekenntnis ablegte.

Früh am folgenden Morgen schickte der König einen Wagen, um die ehrwürdigen Herren abzuholen, doch es ist überflüssig zu sagen, dass sie keinen Gebrauch davon machen konnten. Sie schickten also den Wagenlenker zurück mit einer freundlichen Empfehlung, sie würden bald folgen. Darauf flogen sie so schnell wie Vögel durch die Luft und liessen sich an der Stelle nieder, wo das erste Heiligtum im Osten von Anurâdhapura steht. Zur Erinnerung an dieses denkwürdige Herabsteigen ist das Heiligtum so genannt worden.

Mittlerweile hatte der König bei seinem Palaste ein Festzelt aufschlagen lassen, wo er mit seinen Ministern, der Königin, den Prinzen, Prinzessinnen und Frauen des Harems die ehrwürdigen Gäste erwartete. Als Mahendra und die Uebrigen angekommen und mit den gebührenden Ehren empfangen worden waren, wurde ihnen ein kostbares Mahl angeboten, wobei der Fürst sie eigenhändig bediente. Nach der Mahlzeit kam die Königin Anulâ mit 500 Hofdamen, um ihre Aufwartung zu machen. Darauf begann Mahendra den Dharma zu verkündigen und solche schauerliche (328) Spukgeschichten zu erzählen, dass Anulâ und ihre 500 Hofdamen den ersten Grad der Heiligkeit erreichten.

Während dies alles im inneren Hofe vorfiel, war

ausserhalb des Palastes eine grosse Volksmenge zusammengeströmt. Die Städter, deren Neugierde erregt war durch das, was die Augenzeugen von der Begegnung auf dem Berge Tags zuvor erzählt hatten, gaben immer lauter ihr ungeduldiges Verlangen zu erkennen, die fremden Mönche zu sehen. Der König gab, um ihren billigen Wunsch zu erfüllen, Befehl, dass man in den Elephantenställen auf dem Vorplatze Sand streuen und für die Geistlichen Sessel bereitstellen sollte; denn die Volksmenge war zu gross, als dass man daran hätte denken können, sie in dem Palaste zu empfangen. Sobald alles bereit war, ging Mahendra nach dem Vorplatze, nahm den für ihn bestimmten prächtigen Thron ein und predigte über die Schrecken der Hölle, woran er die Verkündigung der vier Wahrheiten knüpfte. Der Erfolg seiner Beredsamkeit war so, wie zu erwarten war; 1000 Personen erreichten den ersten Grad der Heiligkeit. Der Andrang der Neugierigen wurde allmählich so gross, dass selbst der Raum auf dem Vorplatze nicht mehr ausreichte. Man zog daher nach dem Nandana-Parke, der im Süden der Stadt lag. Auch dort predigte der unermüdliche Apostel mit nicht weniger gesegnetem Erfolge, denn auch jetzt erreichten 1000 Personen den ersten Grad der Heiligkeit. Unterdessen sank der Abend herab und machten die Mönche schon Anstalten, ihr Lager auf dem Berge wieder aufzusuchen, als der König ihnen den Lustgarten Meghavana als Nachtquartier anbot, welches höfliche Anerbieten angenommen wurde.

Am folgenden Morgen kam Tishya persönlich in den Lustgarten, um sich zu erkundigen, wie den Mönchen die Nacht vergangen sei und der Garten ihnen gefiele. Auf die Erklärung des Mahendra, dass der Ort ihnen sehr gut gefallen hätte, machte sich der König ein Vergnügen daraus, den Lustgarten der Congregation schenkungsweise abzutreten. Die feier-

liche Uebertragung des Meghavana, wo später das Kloster Tishya-Hof oder Grossmünster (Mahâvihâra)*) (329) sich erheben sollte, war von einem gewaltigen Erdbeben begleitet. Der zuerst nicht wenig über diese ungewöhnliche Naturerscheinung erschreckte König wurde bald beruhigt, als der Apostel ihm versicherte, dass das Erdbeben keinen andern Zweck hatte, als anzukündigen, dass der Glaube nun auf der Insel feste Wurzel gefasst hätte.**)

Tags darauf predigte Mahendra, nachdem er das Vormittagsmahl am Hofe eingenommen hatte, aufs neue in dem Nandana-Parke; ebenso an den darauffolgenden Tagen mit dem Erfolge, dass in einer Woche nicht weniger als 8500 Personen die Heiligkeit erlangten. Zu jener Zeit wies der König in der früher beschriebenen Weise die Grenzen des Kirchspiels an, wo ein Vihâra zum Nutzen der Mönche eingerichtet wurde. Bald folgte die Schenkung eines anderen Heiligtums auf dem Cetiya-Berg, welches mit dem zugehörenden Kirchspiel von Mahendra eingeweiht wurde, und zwar am Vollmondstage des Âshâḍha, gerade einen Monat, später als der Apostel mit den Seinigen zum ersten Male den Fuss auf die Insel gesetzt hatte. An demselben Tage wurde auch Prinz Arishṭa mit 55 anderen Personen von fürstlichem Blute zu Geistlichen geweiht, wodurch die Zahl der Arhat's auf 62 stieg.***) Jener Zeitpunkt fiel zusammen mit dem Beginne der stillen Zeit.

Die Mönche brachten die vier Monate der Regen-

---

*) Die Lage desselben findet man auf der Karte in E. Tennent's *Ceylon* II p 611[3].

**) Nach Dîpav. 13, 39 flg. fanden acht auf einander folgende Erdbeben statt, während Mahâv. 106 von einem Erdbeben an acht verschiedenen Orten spricht.

***) Darunter 61 Mönche, als zweiundsechzigsten muss man den Schüler Sumanas mitzählen, sonst stimmt die Rechnung nicht.

zeit in dem Tishya-Garten auf dem Berge des Tishya zu. Nach Beendigung der Vakanz, am Vollmondstage des Kârttika, gab das Haupt der Mission dem Devânâmpriya-Tishya sein Verlangen zu erkennen, nach dem Festlande zurückzukehren. Der fromme König, der alles gethan hatte, was in seiner Macht stand, um die Missionare freundlich zu empfangen, und mit seinem ganzen Volke so aufrichtig die drei Kleinode verehrte, verhehlte nicht, dass diese Bitte ihn einigermassen überraschte, und fragte den Pater, was ihn veranlasste, die Rückreise anzutreten. Mahendra antwortete: „Durchlauchtigster Fürst, wir haben in langer Zeit den Buddha nicht gesehen und (330) fühlen immer mehr das Verlangen nach etwas, das wir anbeten oder sonstwie verehren können.“ Der schlaue König merkte sofort, was los sei: Es fehlte noch ein Stûpa mit Reliquien des Buddha. Sogleich erklärte er sich bereit, ein solches Heiligtum an einer Stelle, die der Mönch nur auszuwählen hätte, bauen zu lassen. Es kam jetzt nur darauf an, dass man sich die nötigen Reliquien verschaffte. Auch dieses Bedürfnis wurde erfüllt: Mahendra sandte sofort den Schüler Sumanas ab, um von Açoka und dem Himmelskönig Indra einige Reliquien für den zu errichtenden Stûpa sich zu erbitten. Sumanas erledigte sich mit ebensoviel Geschicklichkeit wie Schnelligkeit seiner herrlichen Aufgabe, und es gelang ihm, noch an demselben Tage mit dem nötigen Vorrate von Reliquien zurückzukehren. An einem heiligen Orte, der in längst vergangenen Jahrhunderten von den Buddha's Kakusandha, Konâgamana, Kâçyapa und Çâkya besucht worden war, wurden die kostbaren Ueberreste beigesetzt und erhob sich in Uebereinstimmung mit dem, was Gotama vor 236 Jahren prophezeit hatte, das Kloster Thûpârâma.*) Die Grundsteinlegung des

*) Genannt nach dem zugehörigen Stûpa; wegen der

Stûpa wurde durch ein grosses Erdbeben und andere Erscheinungen verherrlicht, infolge deren des Königs Bruder Abhaya mit noch 1000 anderen Personen sich in die Bruderschaft aufnehmen liess.

Zu derselben Zeit sprach die Königin Anulâ ihrem Gemahle gegenüber den Wunsch aus, der Welt zu entsagen. Infolge dessen richtete Tishya an den hochwürdigen Mahendra die Bitte, Anulâ in den Orden der Nonnen aufzunehmen, doch der Sthavira antwortete, dass die Mönche nicht befugt wären, Frauen zu weihen, und gab darum den Rat, dass man seine Schwester, die Prinzessin Sañghamitrâ aus Pâṭaliputra herbeiholen sollte. Der König beschloss, nach Ueberlegung mit seinen Ministern, Arishṭa an Açoka abzufertigen, um dessen Zustimmung zu der Sendung der Sañghamitrâ und zugleich zur Ueberbringung des Bodhibaumes zu erlangen.

(331) Prinz Arishṭa reiste nach Magadha's Hauptstadt und überbrachte, dort angelangt, die Botschaft des Tishya und Mahendra. Obschon Açoka anfänglich Schwierigkeiten machte, gab er doch zuletzt dem Drängen seiner Tochter nach und schenkte der doppelten Bitte seines Freundes und Glaubensbruders Gehör. An der Spitze eines zahlreichen Heeres zog er, einen Zweig des heiligen Baumes mit sich führend und Sañghamitrâ mit den Nonnen begleitend, aus seiner Hauptstadt durch den Vindhya und durch den wilden Wald des Dekkhan bis an das Ufer des Meeres. Mit Thränen in den Augen nahm der fromme Fürst Abschied von dem teuren Baumzweige und blickte noch lange traurig dem Schiffe nach,

---

Lage siehe E. Tennent a. a. O. Eine Abbildung dieser zierlichsten aller ceilonesischen Dagob's findet sich im *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, T. III, wobei die Beschreibung von Knighton ebendaselbst p 217 zu vergleichen ist.

welches die kostbare Ladung*) überbrachte. Der Einzug des Bodhi geschah auf die glänzendste und feierlichste Weise. Zahlreiche Schaaren, mit dem Könige, dessen Frau und Kindern vorauf, zogen aus Anurâdhapura dem Baume oder Zweige entgegen. Der König opferte zuerst Kränze und Räuchereien, und die ganze Stadt prangte im Festgewande.**) Kurz darauf wurde die Königin Anulâ mit ihren 500 Hofdamen in den Orden der Nonnen aufgenommen und wurde eine Heilige. Auch Prinz Arishṭa nahm mit 500 Genossen das geistliche Gewand.***)

Auf diese Weise wurde innerhalb sechs Monaten die Bekehrung Ceilon's vollendet, Dank der Gewandtheit und Wunderkraft des Apostels, der Klugheit und Frömmigkeit des Königs und der guten Gesinnung der Bevölkerung.

Etwas abweichend ist die Version, die Hiuen Thsang in Indien gehört hat.†) Ceilon soll im ersten Jahrhundert nach dem Nirvâṇa bekehrt worden sein von Mahendra, Açoka's jüngerem Bruder, der mit noch vier anderen Asketen durch die Luft nach der Insel flog, um das Licht des Glaubens (332) leuchten zu lassen. Die Sendung gelang vollständig, und in kurzer Zeit baute die Bevölkerung überall Klöster, deren Anzahl im siebenten Jahrhundert bis auf 100 gestiegen war. Ferner teilt derselbe Reisende im einzelnen mit, dass Mahendra in seiner Jugend durch anmassenden Stolz, übermässigen Luxus und greu-

*) Nämlich den Zweig, denn um seine Tochter bekümmerte er sich nicht, das war nur ein Frauenzimmer.

**) Der südliche Zweig wurde von Saṅghamitrâ zu Meghavana gepflanzt, Dipav. 17, 20. Eine Aufzählung der Orte auf Ceilon, wo Stecklinge des Bodhi gepflanzt wurden, findet der sich dafür Interessirende im Mahâv. 131; Suttavibhanga I p 340, vgl. E. Tennent a. a. O.

***) Das wäre das zweite Mal, es sei denn, dass ein anderer Prinz dieses Namens gemeint ist.

†) *Voy. des Pèl. B.* I p 198; III p 140.

liche Grausamkeit das Entsetzen der Einwohner dermassen erregte, dass sein Vollbruder Açoka sich genötigt sah, ihn festsetzen zu lassen. Das Gefängnis hatte auf den Prinzen einen heilsamen Einfluss. In einer Woche war er ein mit Wunderkraft begabter Heiliger geworden; er entsagte der Welt, um als Einsiedler in den Höhlen des Gebirges zu wohnen.*)

In einem späteren nördlichen Werke**) ist ausser in einzelnen Zügen die Erzählung beinahe nicht wiederzuerkennen. Sie läuft darauf hinaus, dass irgend ein Kaufmann aus Indien einmal — es war in den Tagen des Königs Açoka — dem Könige von Ceilon, Âsana Siṃhakosha einen hölzernen Buddha zeigte und bei dieser Gelegenheit die Geschichte des grossen Meisters und seiner Nachfolger bis auf den Kirchenvater Schwarz***) erzählte. Der Fürst, dessen Wunsch dadurch erregt wurde, mehr von dem wahren Glauben zu hören und den Kirchenvater kennen zu lernen, schickte einen Gesandten, um den hochwürdigen Schwarz einzuladen, nach Ceilon zu kommen. Als letzterer diese Einladung empfangen hatte, begab er sich mit einer Schaar von 500 Schülern, mit dem Abgesandten im Schlepptau, durch die Luft nach der Insel, auf deren Strande er sich sogleich niederliess. Von dort zog er unter allerlei bunten Lichterscheinungen und in Gesellschaft des Königs, der ihm entgegen gezogen war, in die Hauptstadt. Drei Monate lang predigte er den Glauben und erfüllte die Insel mit Vihâra's und Mönchen, während eine grosse Menge von Ge-

*) Ebendaselbst II p 423.

**) Târan. p 44.

***) Kâla oder Kṛishṇa; eine Variante ist Kâlika, der nach *Lebensbeschr.* p 308 Taprobane bekehrte, während Çaraṇa auf Ceilon die Lehre verbreitete; wieder eine Probe von der Sucht der Buddhisten, zwei Namen für ein- und dieselbe Sache zwei verschiedenen Sachen unterzulegen.

schöpfen in den Genuss der vier Stufen der Heiligkeit gesetzt wurden.

(333) Nachdem wir die verschiedenen Versionen der Erzählung kennen gelernt haben, wollen wir versuchen, über das Mass der darin enthaltenen historischen Wahrheit ein Urteil zu fällen. Dass verschiedene der Wirklichkeit entlehnte Züge in der Erzählung enthalten sind, dürfen wir getrost annehmen. In späterer Zeit war es Regel, dass die Missionare sich erst des Wohlwollens und, wenn möglich, der Unterstützung des Fürsten zu versichern suchten, bevor sie ihr Bekehrungswerk unter dem Volke begannen. Sie erhielten ein Grundstück vom Landesherrn, um Heiligtümer darauf zu errichten; und sobald erst ein Kloster etc. bestand, pflegte sich um einen solchen Kern herum eine mehr oder weniger blühende Gemeinde anzusiedeln. Nicht so sehr kluge Ueberlegung als vielmehr die Notwendigkeit und Erfahrung schrieb ein solches Verfahren in Ländern vor, wo Fremdlinge, wie es Missionare der Natur der Sache nach meistens sind, rechtlos waren. In einem Punkte stimmen die Berichte mit einander überein: dass die Bekehrung von Ceilon unter der Regierung von Açoka stattgefunden hat. Dies darf also als historische Thatsache betrachtet werden, alles übrige spricht gegen sich selbst und ist eine erbauliche Fabel, teils mythisch, und insofern ziemlich alt, vielleicht vorbuddhistisch, teils dogmatisch und von jüngerer Erfindung. Man kann durch willkürliche Auslassungen*) dergleichen

*) Willkürlich und daher unerlaubt ist es z. B., Mahendra's Zug durch die Luft als eine nebensächliche Ausschmückung zu betrachten, denn gerade darauf wird wiederholentlich und offenbar mit Absicht der Nachdruck gelegt. Später werden wir Gelegenheit haben, auf Mahendra und die vier anderen Mönche, d. h. die fünf Indra's oder Kuçika's (siehe Band I p 415) zurückzukommen.

dogmatische Märchen zwar beschneiden und verkürzen, aber man irrt, wenn man glaubt, dass ein verkürztes Märchen in höherem Grade Geschichte ist als ein unverkürztes. Nach dieser Abschweifung kehren wir zu der officiellen Kirchengeschichte, wie sie von den Mönchen von Grossmünster überliefert ist, zurück.

Während der vierzigjährigen Regierung des Devânâmpriya-Tishya nahm das Ansehen und der Einfluss der Kirche stetig zu. Ausser der Stiftung des Klosters Tishya-Hof und desjenigen auf dem Cetiya-Berg, dem Bau des grossen Stûpa und der Pflanzung des Bodhi zu Meghavana schrieb man diesem ersten gläubigen Herrscher von Ceilon andere fromme Stiftungen (334) zu, u. a. den Stûpa-Hof, (Thûpârâma), die Vihâra's von Tishya-Hof, Vessagiri und Colaka-tissa.

Acht Jahre nach dem Tode des Devânâmpriya-Tishya, dem sein Bruder Uttiya folgte, verschied auch Mahendra nach einer Amtszeit von 60 Jahren. Die Leiche wurde mit allen Ehren, die dem grossen Apostel gebührten, dem Scheiterhaufen übergeben und auf der Stelle ein Stûpa zur Bewahrung seiner Reliquien errichtet.

Mahendra und seine Genossen hatten aus Indien die vollständige heilige Ueberlieferung, nämlich das Vinaya-Piṭaka, das Sutta-Piṭaka und die sieben Abhandlungen des Abhidharma-Piṭaka mitgebracht. Nach dem Tode des Apostels und des hervorragenden Arishṭa wurde die Kette der unverfälschten Ueberlieferung von Tishyadatta, Kâla-sumanas, Dîrgha-sumanas und anderen Schülern des Arishṭa, und durch ihre geistlichen Nachkommen bis zu den fernsten Geschlechtern fortgesetzt.

Das Nonnenkloster zu Anurâdhapura, dessen erste Oberin die heilige Sañghamitrâ war, durfte sich auch zunehmenden Glanzes erfreuen. Ausser diesem Stift scheint auch ein Nonnenhaus zu Rohaṇa wenigstens

zeitweise bestanden zu haben.*) Wie die Mönche, so zeichneten sich auch die geistlichen Schwestern durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit aus, und durch eine Reihe von trefflichen Lehrerinnen wurde die wahre Ueberlieferung fortgepflanzt.

Die folgenden Herrscher von Ceilon traten meistens in die Fusstapfen des Devânâmpriya-Tishya und machten sich durch den Bau von Klöstern und Heiligtümern verdient, keiner aber in dem Grade, wie Abhaya Dushṭa-Gâmani, d. h. Gâmani der Schlechte.**) Dieser Herrscher, der sich durch die Beseitigung von 32 Fürsten den Weg zum Throne gebahnt hatte, ist bekannt als der Besieger und Nachfolger des Elâra, eines Tamulischen Eroberers.***) Nachdem Elâra den Asela, den Sohn des (335) Muṭasîva und Bruder des Devânâmpriya-Tishya getötet hatte, hatte er, wie anerkannt wird, 44 Jahre mit Gerechtigkeit regiert.

Gâmani der Schlechte soll ans Ruder gekommen sein 136 (oder 146) Jahre nach der Thronbesteigung des Devânâmpriya-Tishya, die um 250 v. Chr. angesetzt werden kann. Rechnet man von diesem letzten Zeitpunkt ab, dann wird der Anfang von Gâmani's Regierung um 114 (oder 104) fallen, während das officielle ceilonesische Datum 161 ist.†) Diesem ruhm-

---

*) Dipav. 18, 23.

**) Diesen Beinamen soll er einer Ungehorsamkeit gegen seinen Vater zu verdanken haben. Mahâv. 146.

***) Dipav. 18, 53; Mahâv. 155. Tamulische Eroberung ist ein chronisches Uebel in der Geschichte Ceilons; sie war öfters mit einer Verfolgung des Buddhismus verbunden.

†) Ueber die Unmöglichkeit der dem Pakuṇḍa, Muṭasiva und dessen Söhnen zugeschriebenen Zahlen siehe oben. Vgl. Turnour, *Journ. Ass. Soc. Beng.* VI, 721, wo uns versichert wird, dass die ceilonesische Chronologie von 161 ab durch Zeugnisse von anderer Seite bestätigt wird. Leider hat dieser Schriftsteller hinzuzufügen versäumt, welche diese Zeugen sind.

reichen Fürsten werden grosse Bauwerke zugeschrieben, das Kapitelhaus Lohaprâsâda und der Grosse Stûpa.*) Die Berichte über den Bau dieser Heiligtümer sind so verwirrt und überschwänglich, dass sie erst einige Jahrhunderte nach den für diese Gebäude angegebenen Daten**) entstanden sein können; was jedoch nicht ausschliesst, dass sie in gewisser Beziehung zu interessant sind, um mit Stillschweigen übergangen zu werden.

Nach der Grundsteinlegung des grossen Stûpa***), die am 15. Vaiçâkha, dem Geburts- und Sterbetage des Buddha stattfand, war man in zwei Monaten soweit gekommen, dass der Umkreis des Heiligtums abgesteckt werden konnte, oder, wie es anders heisst, die Grundsteine gelegt werden konnten, womit die Einweihung des heiligen Kreises und die Errichtung der steinernen Pfosten gemeint sein wird. Bei dieser Feier waren Sthavira's aus allen Orten Indiens zugegen: Indragupta, Priyadarçin und andere, worunter die sicher nicht am wenigsten interessanten Persönlichkeiten sind: der Buddha, der Dharma und der Sangha selbst. Indragupta muss sich bei dieser Feier verdreifacht, Citragupta (336) verdoppelt haben, denn ersterer wird in der Aufzählung dreimal, letzterer zweimal genannt.†) Wenn wir den Angaben der wahr-

*) Dieser letztere muss eine zweite Ausgabe des schon von Tishya gebauten sein; der Lohaprâsâda wurde später noch zweimal gebaut von Saddhâtissa und Çrî-Nâga; Dîpavansa 20, 4; 22, 36; von den Restaurationen sprechen wir nicht.

**) Dîpav. 19, 1; Mahâv. 165. Vgl. Knighton *On the ruins of Anurâdhapura* (*Journ. As. Soc. Beng.* XVI, 220); der Lohaprâsâda soll ursprünglich neun Stockwerke, jedes mit 100 Zellen, gehabt haben.

***) 2. Ausgabe.

†) Citragupta ist auch sonst wohlbekannt als der Aktuar oder Geheimschreiber der Unterwelt; auch wird er zuweilen mit Yama, dem Richter der Toten identificirt. Vielleicht

heitsliebenden jüngeren Chronik nicht allen Glauben absprechen wollen, dann brachte Indragupta 80 000 oder 8000 Mönche mit sich; Mittanna kam mit 60 000 von den 100 000 Geistlichen, die in dem Açoka-Hofe zu Pâṭaliputra wohnten. So war jeder Sthavira von verschiedenen Tausenden begleitet; doch Mahâdeva lief allen den Rang ab; sein Gefolge bestand aus nicht weniger als 4 Millionen und 60 000 Geistlichen. Dieser Mahâdeva, alias Çiva, hätte von dem Kailâsa kommen müssen; denn jeder weiss, dass Mahâdeva dort thront. Jedoch durch ein Versehen, oder um die Anspielungen nicht zu deutlich zu machen, lässt der Chronikschreiber ihn in einem unbekannten Orte, Pallavabhâga wohnen, während er den Kailâsa als Vihâra dem Sûryagupta zuweist.*)

Aus dergleichen Erzählungen ist mit vollkommener Sicherheit zu schliessen, dass die genannten Gebäude geraume Zeit vor der ältesten Chronik schon bestanden; weiter ist nichts daraus zu lernen, was für die Geschichte von Belang ist.

König Gâmani, der Schlechte, starb nach einer Regierung von 24 Jahren. Während einer Zeit von mehr als 48 Jahren wurde der Thron von 11 Herrschern eingenommen, zum teil von fremden Eroberern, bis Abhaya, genannt Vattagâmani, zum zweiten Male an die Regierung kam, nach der officiellen Chronologie 88 v. Chr., oder wenn man die Zeit des Devânâmpriya-Tishya zum Ausgangspunkt nimmt, ungefähr 40 v. Chr.

Unter Vattagâmani fasste die Congregation einen höchst wichtigen Beschluss. Bis dahin nämlich war der Text des Kanon, sowie der Commentar dazu, die

---

steht er auf Grund dieser doppelten Eigenschaft zweimal auf der Liste.

*) Ein historischer Sûryagupta lebte nach Ârya Asañga, also nach 500 unserer Zeitrechnung; Wassiljew, *B.* 207.

Aṭṭha-Kathâ, mündlich fortgepflanzt worden. Damals aber sahen die Mönche, durchdrungen von dem Gedanken, wie vergänglich alles Geschaffene ist, ein, dass es nützlich wäre, die heiligen Urkunden schriftlich (337) aufzuzeichnen, und hielten zu dem Zwecke eine Versammlung.*) Mehr als dies meldet die ältere Chronik nicht. Die jüngere dagegen ist viel ausführlicher und bringt die schriftliche Aufzeichnung des Kanon und Commentars in Verbindung mit Parteistreitigkeiten unter den Brüdern.**) Der Prior von Grossmünster (Mahâvihâra), ein gewisser Mahâ-Tishya, war von dem Kapitel in den Bann gethan worden. Einer der Schüler, der ihm treu blieb, nahm seine Zuflucht in das vor kurzem gestiftete Kloster von Abhayagiri, wo er wohlwollend aufgenommen wurde. Dies verbitterte die Heiligen von Grossmünster derart, dass sie beschlossen, mit den Brüdern von Abhayagiri keine Gemeinschaft mehr zu haben. Auf eine oder andere Weise wurden auch die Mönche des neuen Südklosters in den Streit verwickelt. Dies führte zu einer Absonderung (und Secte) der Dharmarucika's, und dies hatte zur Folge, dass ein Concil gehalten wurde; denn zu jeder Kirchentrennung gehört eine Synode: jeder Riss muss geflickt werden. Da wurde nun beschlossen, den Kanon aufzuschreiben. Da nun die Geistlichen von Grossmünster und die von Abhayagiri noch Jahrhunderte lang als feindliche Secten einander gegenüberstehen, so ist es schwer zu verstehen, wie der so wichtige Beschluss von beiden Parteien ausgegangen sein kann, und wird man auch ohne andere Angaben annehmen können, dass nur die Grossmünster'sche Partei auf der Versammlung repräsentirt war.

Wir können noch einen Schritt weiter gehen. In

---

*) Dipav. 20, 20; Bigandet II p 141.
**) Mahâv. 207.

einem Commentar zu Mahâvansa*) wird erzählt, dass die Abhayagiri'schen das fünfte Buch des Vinaya-Piṭaka**) von den vier übrigen absonderten, weil sie streng an der alten Lehre festhalten wollten, weshalb sie den Namen Dharmarucika's***) annahmen. Weiss man nun, dass der alte nördliche Kanon auch vier, nicht fünf Abteilungen des Vinaya unterscheidet, und bedenkt man, dass jeder Kanon im Verlaufe der Zeit eher zu wachsen als zusammenzuschrumpfen pflegt, dann hat man allen (338) Grund, zu glauben, dass die Abhayagiri'schen, welche die Hinzufügung des Parivâra als eine Neuerung bestritten, berechtigten Anspruch darauf machen konnten, für noch orthodoxer und altgläubiger als ihre heftigen Gegner zu gelten. Der Pâli-Kanon, wie wir ihn jetzt kennen, und schon im fünften Jahrhundert bei Buddhaghosha antreffen, schliesst den Parivâra in sich ein; ist daher der Kanon einer einzelnen Partei oder Secte der ceilonesischen Geistlichkeit, der Grossmünster'schen, und kann daher nicht unter Mitwirkung der übrigen Parteien auf der Insel festgestellt oder aufgezeichnet worden sein.†)

Man kann davon überzeugt sein, dass alles, was von der Veranlassung der Kirchenversammlung und der Aufzeichnung des Kanon erzählt wird, wenn nicht ersonnen, so doch verdreht ist; denn es stammt von einer Partei ab. Das Misstrauen gegen alles, was von so einer Seite kommt, ist mehr als gerechtfertigt, wenn man das unmögliche officielle Datum der be-

---

*) Turnour, Einleitung zu seiner Ausgabe dieser Chronik p. CI.

**) Der Titel desselben ist Parivâra.

***) D. h. diejenigen, die an dem Dharma Gefallen haben.

†) Wenn man daher von der südlichen Ueberlieferung spricht, dann ist dieser Ausdruck *cum grano salis* zu verstehen; eigentlich ist sie die allein von den verschiedenen ceilonesischen Recensionen übrig gebliebene.

wussten Versammlung nämlich 454 nach dem Nirvâṇa, also 88—89 v. Chr., ins Auge fasst. In demselben Jahre nämlich bestieg, ebenfalls nach der officiellen Rechnung, Vattagâmani den Thron, der König, der das Kloster von Abhayagiri stiftete. Zu gleicher Zeit also wurde das Kloster gestiftet, brach der Streit aus, und fand die Aufzeichnung der kanonischen Bücher statt. Ehe wir weitere Betrachtungen über den südlichen, genauer gesagt, Grossmünsterschen Kanon anstellen, wollen wir die Geschichte des Vattagâmani fortsetzen.

Dieser König gilt, wie wir soeben hervorgehoben haben, als Gründer des Klosters zu Abhayagiri. Dies Heiligtum stand auf demselben Orte, wo Jahrhunderte früher der König Pakuṇḍaka, oder Paṇḍukâbhaya, der um 370—300 v. Chr. regiert haben muss, ein Kloster für die Nirgrantha's oder nackte Jaina-Mönche hatte bauen lassen.*) Es ist bemerkenswert, dass Vattagâmani das Bruderhaus von Abhayagiri (339) an der Stelle gebaut haben soll, wo der Nirgrantha Giri (d. h. Berg) sich aufhielt, welchem Umstande das Kloster seinen Namen Abhayagiri verdanken soll. Die Verbindung zwischen Abhaya, d. h. Friedsamkeit, und den Jainas ergiebt sich von selbst; denn diese Mönche sind immer in hervorragendem Masse die Vertreter der Friedfertigkeit gegen alle Geschöpfe gewesen und erfreuen sich des Besitzes eines Heiligen, der den bezeichnenden Namen Abhayada, Geber des Friedens, trägt. Das Jaina-Kloster auf dem Abhayagiri wird also wohl von Anfang an so geheissen haben, und unter Vattagâmani, oder wem auch immer, den alten Besitzern entrissen und der Brüderschaft der

---

*) Mahâv. 203, 206. Dîpav. 19, 14. Dem widerspricht, was Knighton *Journ. As. Soc. B.* XVI, 222 sagt, wo auch angegeben wird, dass der Dagob an dortiger Stelle ursprünglich 405 Fuss hoch war —, ziemlich apokryph. Gegenwärtig ist die Höhe 240 Fuss.

Çâkya-Söhne zur Benutzung überwiesen worden sein. In der Geschichte des Streites zwischen den Bewohnern von Grossmünster und Abhayagiri verbirgt sich also vermutlich noch etwas anderes, als was die parteiischen Chroniken zu erzählen für angezeigt erachten. Wie dem auch sein möge, wir haben in den verdrehten Ueberlieferungen Andeutungen genug von dem Bestehen verpönter Ketzer, speciell der Jaina's auf Ceilon kurz vor dem Anfange unserer Zeitrechnung, und zugleich davon, dass die Jaina's eher auf der Insel angesessen waren, als die Çâkya-Söhne. In den ältesten buddhistischen Schriften ist denn auch in der That keine Absicht zu spüren, die Thatsache, dass der Jainismus älter ist als der Buddhismus, zu verdunkeln.

Wir müssen jetzt noch bei den Berichten der Chroniken betreffs des Kanons und seiner Aufzeichnung verweilen. Die drei Piṭaka's, wie sie jetzt für die ganze südliche Kirche gelten und bereits in dem fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung von seiten der Grossmünster'schen anerkannt wurden, sind verfasst in dem sogenannten Pâli, einem indischen Dialekte, dessen Heimat noch nicht mit voller Sicherheit ermittelt ist, und von dem nur soviel feststeht, dass er nicht die Sprache des Açoka oder des Reiches von Magadha war. Nichtsdestoweniger ist es keineswegs undenkbar, dass eine Pâli-Recension der heiligen Texte zur Zeit Açoka's bestand und, in welcher Weise denn auch immer, mit den ersten Missionaren nach Ceilon kam. Der Commentar, die Aṭṭha-Kathâ, war singhalesisch und kann daher in dieser Form nicht von dem Festlande herübergebracht worden sein. Die einfachste Art, sich über die Schwierigkeit (340) hinwegzuhelfen, ist, anzunehmen, dass der Inhalt des Commentars aus Indien stammte, aber später auf der Insel, von wem auch immer, verarbeitet worden

sei. Buddhaghosha*) erklärt, dass der betreffende Commentar, der auf dem ersten, zweiten und dritten Concile gehörig festgestellt war, von Mahendra zum Nutzen der Insulaner in die Landessprache übersetzt worden war. Abgesehen davon, dass die Uebersetzung der heiligen Bücher selbst unvergleichlich nützlicher gewesen sein würde — denn dieselben dienten zum ewigen Heile der Wesen, was man von dem Commentare nicht sagen kann — ist der erste Teil der Behauptung aus den Fingern gesogen, und hat daher auch der zweite nicht das geringste Gewicht, so lange er nicht von anderer Seite unterstützt wird. Einigermassen befremdend ist auch, dass in Indien der Commentar spurlos verschwunden war, so dass der Mahâvansa**) einem Mönche Revata, der im Anfange des 5. Jahrhunderts n. Chr. in Indien gelebt haben soll, die folgenden Worte in den Mund legt: „Hier (auf dem Festlande)", sagte Revata zu dem berühmten Buddhaghosha, „ist nur der Text des Kanon überliefert; der Commentar ist hier nicht vorhanden; ferner fehlen hier verschiedene polemische Schriften berühmter Meister. Dieser Commentar, unangefochten und jetzt noch auf Ceilon im Gebrauch, ist von Mahendra singhalesisch abgefasst, nach Zurateziehung dessen, was der Buddha gelehrt hat, und der Discussionen, die Çariputra und andere in Verse gebracht haben."

Die Absicht aller dieser Berichte ist deutlich die, den Glauben zu erwecken und zu befestigen, dass sowohl der ganze Kanon als auch der Commentar in der Recension der Secte von Mahâvihâra von drei aufeinander folgenden Concilien festgestellt worden war, und dass auf der Kirchenversammlung unter Vattagâmani kein Titel oder Jota daran verändert zu

---

*) Turnour, *Journ. As. Soc. Beng.* VI, 510.
**) Kap. 37.

werden brauchte, noch verändert wurde, so dass man bei dieser Gelegenheit nur die rechtmässigen und unveränderlich festgestellten Texte aufzuzeichnen hatte. Für die Richtigkeit der Angabe, dass die Aufzeichnung damals stattfand, kann niemand einstehen, ebensowenig, wie man (341) einen schlagenden Beweis für das Gegenteil anführen kann. Der Inhalt der heiligen Bücher kann hier nicht Gegenstand der Untersuchung sein; wir werden uns auf eine allgemeine Uebersicht von den Hauptabteilungen des Kanons und ihren Titeln beschränken.*)

Auf Grund der oben mitgeteilten Aufzeichnungen über das erste Concil im Anhange zum Cullavagga nehmen wir an, dass der niedergeschriebene Kanon an erster Stelle die fünf Bücher des Vinaya**) enthielt und zwar in derjenigen Form, in der wir sie jetzt noch besitzen. Von dem Abhidharma-Piṭaka schweigt der kanonische Bericht der ersten Kirchenversammlung. Eins der Bücher dieses Piṭaka finden wir erwähnt bei Gelegenheit des dritten Conciles zu Pâṭaliputra, und da die sieben Werke***), aus denen diese Abteilung der Schrift besteht, hinsichtlich der Anzahl und auch zum grössten Teile der Titel mit den alten Abhidharma's der Nördlichen übereinstimmen, kann man annehmen, dass die bestehende Pâli-Recension dieser Werke auf Vattagâmani zurückgeht.

---

*) Später wollen wir versuchen, die übereinstimmenden und abweichenden Punkte, welche der nördliche Kanon hinsichtlich der Einteilung und der Titel liefert, ans Licht zu stellen.

**) Prâṭimoksha und Suttavibhanga, Mahâ- und Cullavagga; Parivâra. Das letzte Buch, eine Art Resumé der vier ersten, wurde von den Abhayagiri'schen verworfen. Obige Uebersicht gilt ausschliesslich für den Kanon derer von Mahâvihâra.

***) Dhamma-Sangaṇi; Vibhanga; die Abhandlung Kathâvatthu; Puggala-paññatti; Dhâtukathâ Yamaka; die Abhandlung über die Paṭṭhâna's.

Wie viel älter sie sind, soll hier nicht untersucht werden.

Viel schwieriger ist es, hinsichtlich des Sutta-Piṭaka zu einer festen Ansicht zu kommen; denn über dasjenige, was hierzu gehören soll, waren die Doktoren der Kirche vor Alters durchaus nicht einig. Kein Wunder; denn die heterogensten Schriften kommen als Teile dieses umfangreichen Piṭaka's vor. Eine der Nummern z. B. enthält eine ausführliche Erklärung von 33 Sutta's, und es ist selbstredend, dass man eine Erklärung von Sutta's schwerlich in der Rubrik der Sutta's unterbringen kann, gleichgültig, ob man Sutta im Sinne des Sanskritischen *sûtra*, Regel, Lehrsatz, oder von *sûkta*, gute Rede, schönes Wort, Evangelium, auffasst. Ferner trifft man einige Nummern (342) an, welche Sammlungen von Liedern enthalten; das sind *sûkta's* keine *sûtra's*; kurzum verschiedene Teile des Sutta-Piṭaka gehören nach Form und Inhalt nicht zu einander.

Nach dem Cullavagga enthielt das Sutta-Piṭaka von Anfang an, wie es unter dem Vorsitze Kâçyapa's des Grossen von Ânanda aufgesagt wurde, fünf Sammlungen*), und von Buddhaghosha wird dies so ausgelegt, dass die fünfte Sammlung — ganz im Widerspruche mit dem Einteilungsprincipe der vier übrigen

*) Dîgha-Nikâya (Sammlung von längeren Sutta's, Lehrreden des Meisters); Majjhima-Nikâya (Sammlung von mittellangen dergl.); Saṃyutta-N. (von kurzen?); Aṅguttara-N. (von vermischtem Inhalte); Khuddaka-N. (Sammlung von kleineren Sachen, die zufälligerweise den bei weitem grössten Teil der Schrift umfasst). Fa Hian nennt die Teile des Kanons, vermutlich der Mahîçâsaka-Secte auf Ceilon, Âgama's, wie die Nördlichen thun. *Travels* p 165. Die Sprache dieser Bücher nennt er Fan, worunter die Chinesen das Sanskrit verstehen; es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Reisende den Unterschied zwischen Sanskrit und Pâli übersah, lässt sich aber nicht beweisen. Auch ist noch nicht bekannt, ob die von ihm angeschafften Bücher zum Kanon derer von Mahâvihâra gehören.

Sammlungen — nur ein umfassender Titel für fünfzehn Arten von Werken ist: 1) Khuddaka-Pâṭha, kleinere Stücke in Versen und Prosa; 2) Dhammapada, eine Blütenlese ethischer Sprüche; 3) Udâna, lyrische Ergüsse des Buddha; 4) Itivuttaka, Aussprüche des Meisters; 5) Sutta-Nipâta, Lehrgedichte; 6) Vimâna-vatthu, Geschichten von himmlischen Wohnungen; 7) Peta-vatthu, Spuk- und Teufelsgeschichten; 8) Thera-gâthâ, Lieder von Mönchen; 9) Theri-gâthâ, Lieder von Nonnen; 10) Jâtaka, Tierfabeln und Erzählungen; 11) Niddesa, ein Commentar Çâriputra's zum Sutta-Nipâta; 12) Paṭisambhidâ, über die Gaben der Heiligen; 13) Apadâna, Legenden; 14) Buddha-vansa, Genealogie der 24 Buddha's; 15) Cariya-piṭaka, kurzer Bericht über die verdienstlichen Werke des Buddha in seiner Bodhisattva-Laufbahn.*)

Betreffs dieser Einteilung zeigte sich nun bei den Doktoren ein Unterschied der Ansichten. Einige behaupten, dass die 12 ersten Nummern (343) zum Abhidharma gehörten, während andere aufrecht erhielten, dass alle 15 zu den Sutta's gerechnet werden müssten.**) Nun würde man über die richtige Stelle der 12 Unterabteilungen nicht haben streiten können, wenn man nicht darüber einig gewesen wäre, dass sie in jedem Falle zu dem Kanon gehörten, und insofern kann man sich auf die Verschiedenheit der Ansichten unter den Doktoren zum Beweise dafür berufen, dass bereits vor Buddhaghosha (420 n. Chr.) der noch jetzt geltende Kanon festgestellt war.

Obschon man die meisten der 15 Arten von

---

*) Es bedarf keines Beweises, dass die Nummern 8, 9, 11 und 14 unmöglicherweise als das „Wort des Buddha" betrachtet werden können, ausser in mythischem Sinne; nichtsdestoweniger nennt Buddhaghosha dies alles kurzweg „Wort des Buddha" (*buddhavacanam*).

**) Buddhaghosha in Childer's *Pâli Dict.* p 282.

Werken*) auch bei den Nördlichen als Bestandteile des Sûtra-Piṭaka wiederfindet, ist doch zweifelhaft, ob diese Einteilung die älteste ist. Sowohl die Südlichen als die Nördlichen kennen nämlich eine andere Einteilung der Schrift in Aṅga's, Unterteile. Die Ceilonesen zählen neun Aṅga's: Sutta, Geyya, Veyyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Itivuttaka, Jâtaka, Abbhuta-dhamma und Vedalla. Sutta ist hier nur ein Unterteil, nicht eine alles umfassende Benennung, was es doch sein müsste, wenn die acht übrigen Aṅga's einen Teil des Sutta-Piṭaka ausmachen sollten. Indem wir uns vorbehalten, auf die Klassification der heiligen Bücher bei der Behandlung des alten Kanon der Nördlichen zurückzukommen, werden wir jetzt den Faden der Ereignisse auf Ceilon, soweit dieselben mit dem Schicksale der Congregation in Verbindung stehen, wieder aufnehmen.

Auf Vattagâmani folgte dessen Sohn Mahâ-Tishya; auf ihn einer seiner Brüder, welcher in der Geschichte unter dem Namen Nâga der Räuber bekannt ist, und als ein richtiger Räuber 12 Jahre lang sein Wesen trieb. Es wird berichtet, dass er 18 Vihâra's aus Rache zerstörte, weil die Mönche seiner Zeit, da er noch als Vagabund lebte, sich geweigert hatten, ihm Zuflucht zu gewähren.**)

Einer der Nachfolger Vattagâmani's, Âmaṇḍagâmani, auch Abhaya genannt, der ungefähr 95 Jahre nach dem Tode des erstgenannten Fürsten, also im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung den Thron bestieg, verbot das (344) Töten von lebenden Wesen in ganz Ceilon. Auch liess er überall verschiedene Arten von Stauden pflanzen, welchem Umstande er seinen Beinamen Âmaṇḍa, d. h. Kastorölpflanze, zu

*) Oder 16, jenachdem man die Sutta's der drei ersten Sammlungen als besondere Art rechnet.

**) Mahâv. 208; vgl. Dîpav. 20, 24.

verdanken haben soll.*) Welche gute Wirkung auch das erlassene Verbot gehabt haben mag, der wohlwollende König wird inne geworden sein, dass Edicte nicht zur Ausrottung der Schlechtigkeit des menschlichen Herzens genügen; denn er wurde von seinem eigenen Bruder Kaṇirajânu oder Kanijânu-Tishya ermordet.**) An dergleichen Vorfällen ist die Geschichte Ceilon's nur zu reich. Sie ist eine eintönige Aneinanderreihung von Verwandtenmord, Totschlag, Raub, Unzucht, bitterem Sectenhasse, abwechselnd mit Aufzählung von Klöstern, Tempeln und anderen Heiligtümern, welche Fürsten, Fürstinnen und Grosse gestiftet haben.

Nach dem Tode Âmaṇḍa-gâmani's folgten unruhige Zeiten, über die der ältere Chronikschreiber hinweggeht, wahrscheinlich nicht so sehr deshalb, weil er die Skandalgeschichten zu bemänteln sucht, als vielmehr, weil diese politischen Ereignisse für ihn von wenig Belang waren, und nur insofern wichtig schienen, als sie den Bau von Klöstern etc. unmittelbar berührten — und mit dem Bauen fuhr man ziemlich ungestört fort; — er findet es deshalb von seinem Standpunkte aus zwar der Mühe wert, zu berichten, dass König Çubha, ein Portiersohn, das nach ihm genannte Çubha-Kloster, ferner das schöne Vilva-Kloster und verschiedene Zellen bauen liess, doch nicht, dass dieser Portier und Portiersohn seinen Herrn, den König Tishya Yaçolâla, umgebracht hatte, wie wir in der jüngeren Chronik lesen.***) Auch kann man nur aus dieser letzteren Quelle die Nachricht schöpfen, dass Çubha seinerseits abgesetzt und ermordet wurde von Vṛishabha, der an Frömmigkeit und guten Werken in Gestalt von Gebäuden und Geschenken an die Geistlichen seinen

*) Dipav. 21, 37; Mahâv. 215.

**) Mahâv. 215; in Dipav. 21, 38 wird nichts von dem Morde erwähnt.

***) Dipav. 21, 47; Mahâv. 218.

Vorgänger noch übertraf.*) Dieser Vṛishabha war ein Mann aus der Hefe des Volkes, der schon (345) unter Yaçolâla die Fahne des Aufruhrs erhoben hatte. Die von diesem Aufstande gegebene detaillirte Darstellung**) ist in kurzen Zügen folgende.

Es bestand eine Prophezeiung, dass jemand mit dem Namen Vṛishabha einstens König werden sollte. Darum gab König Yaçolâla den Befehl, alle Männer auf der Insel, welche diesen Namen trugen, umzubringen. Unter denjenigen, die zu der Kategorie der Hinzurichtenden gehörten, war auch ein Mann aus der Rasse der Lambakarṇa's.***) Von seinem Oheim und seiner Tante gewarnt, entging er mit ihrer Hülfe dem gewissen Verderben dadurch, dass er eine Zuflucht in Grossmünster fand. Da erst kam unserem Vṛishabha die bewusste Prophezeiung, die er noch nicht kannte, zu Ohren. Er fasste Mut, wagte einen Aufstand anzustiften und stellte sich an die Spitze einiger verwegener Gesellen, mit deren Hülfe er sich zum Herrn verschiedener Dörfer machte. Nachdem er erst gegen Yaçolâla, darauf gegen Çubha das Feld zehn Jahre lang behauptet hatte, hatte er eine genügende Macht unter seinem Befehle, um nach der Hauptstadt zu rücken, sie einzunehmen, Çubha in dem Palaste zu töten und den königlichen Sonnenschirm sich über das Haupt ausbreiten zu lassen.

Es ist leichter zu verstehen, dass der Chronikschreiber mit oder ohne Absicht eine falsche Darstellung der Ereignisse gibt, als den wahren Hergang der Dinge aufzufinden. Aus solchen mangelhaften

---

*) Während seiner 44jährigen Regierung feierte er jedes Jahr das Vaiçâkha-Fest, woraus man zu schliessen geneigt sein dürfte, dass dieses Fest sonst nicht so regelmässig gefeiert zu werden pflegte.

**) Mahâv. 219.

***) Vermutlich ein Synonym von Mâtaṅga, d. h. Paria; denn *lambakarṇa* und *mâtaṅga* bedeuten beide auch Elefant.

Angaben die Art und den Umfang der Umwälzung bestimmen zu wollen, wäre ein eitles Bemühen; ebenso zwecklos ist es, sich in Vermutungen darüber zu ergehen, inwiefern die Geistlichkeit bei allen diesen Bewegungen die Hand im Spiele gehabt hat.*) Nach dem Anscheine zu urteilen, hielt sie sich unparteiisch und war jedem Herrscher gleich gewogen, wenn er sich gegen die Religion und die Congregation verdienstlich machte. Den blühenden Zustand der Religion und das Ansehen der Geistlichkeit in den Tagen des Vṛishabha kann man nach den guten Werken bemessen, durch die dieser Fürst sich eine ehrenvolle Erwähnung in den (346) Chroniken von Grossmünster erwarb. Er liess den Stûpa bei dem Vihâra auf Cetiya-Berg erbauen, sowie einen Vihâra bei dem Kloster Aiçvarya-Hof und ein Kapitelhaus. Ueberall auf der Insel wurden die verfallenen Klöster wieder hergestellt; er sorgte für die Bedürfnisse der Mönche, was Wohnung und Kleidung betrifft. Der Stûpa-Hof wurde durch eine Kapelle bereichert, und sowohl dies Bruderhaus als das von Grossmünster und zu Cetiya-Berg wurden mit tausend immer brennenden Oellampen beschenkt.**)

Mit dem Tode Vṛishabha's 110 n. Chr. schliessen wir den ersten Zeitraum der Kirchengeschichte Ceilon's, mehr einer synchronistischen Behandlung der Ereignisse in beiden Abteilungen der Kirche zu Liebe, als weil der Tod des Vṛishabha als ein Wendepunkt betrachtet werden müsste.

In dem abgelaufenen Zeitraume von 3½ Jahrhunderten entwickelte sich der Buddhismus auf der Insel ohne merkbare Unterbrechungen bis zu derjenigen Höhe, auf der er sich bis in die Neuzeit er-

---

*) Lesenswerte Betrachtungen über die Umwälzung giebt Lassen, Indische Altertumskunde II p 1015.

**) Dipav. 22, 1; Mahâv. 120.

halten hat.*) Eine Trennung unter den Geistlichen war unter der Regierung Vattagâmani's ausgebrochen; von da ab standen die Secten derer von Mahâvihâra oder Grossmünster und derer von Abhayagiri einander feindlich gegenüber, und in der späteren Geschichte werden wir Gelegenheit haben zu sehen, dass die Fehden zwischen den Brüdern hin und wieder zu Thaten roher Gewalt und arger Glaubensverfolgung führten.

---

2) Geschicke der Kirche in Indien. Die letzten Maurya's. Pushyamitra. Griechische Könige. Menander und Nâgasena. Skythische und andere Eroberer. Kanishka. Drittes Concil. Aufzählung der Bücher des alten Kanon. Einteilung in Añga's. Vasumitra und Pârçvika. Açvaghosha.

Nachdem der grosse Patron des Dharma gestorben war (gegen 231—226), folgten verschiedene Fürsten aus seinem Geschlechte aufeinander; (347) bis 182—178 v. Chr. die Dynastie der Maurya's vom Throne gestossen wurde und das Haus der Çuñga's folgte. In der am wenigsten unzuverlässigen Quelle**) lauten die Namen der folgenden Maurya's folgendermassen: Suyaças, Daçaratha, Sañgata, Çâliçûka, Somavarman, Çaçivarman***) und Bṛihadratha.

---

*) Gegenwärtig wird die Anzahl der Buddhisten auf der Insel auf 1½ Millionen geschätzt, wenig mehr als die Hälfte der Gesamtbevölkerung, worunter Muhammedaner, Hindu's und einige Christen.

**) Vishṇu-Purâṇa (bei Wilson p 470): vgl. Burnouf *Lotus* p 778. Einige unmögliche Namen haben wir stillschweigend verändert.

***) Es steht Çaça-dharman da, was kein Name ist; der Bedeutung nach ist Çaçivarman dasselbe wie Somavarman; vielleicht sind es zwei Namen ein und derselben Person; andere Lesarten sipd Çatadhanvan oder Çatadhara.

Aus dieser Reihe ist Devânâmpriya Daçaratha uns aus drei kurzen Inschriften zu Nâgârjuni*) bekannt, aus denen hervorgeht, dass er sofort nach seiner Krönung Kryptas als feste Wohnungen den Âjîvika-Mönchen schenkte. Weder aus dem Beinamen Devânâmpriya noch aus dem Umstande, dass dieser Fürst eine Schenkung an eine gewisse Klasse von Gymnosophisten machte, kann man irgend etwas hinsichtlich seines Glaubens ableiten. Er kann recht wohl ein aufrichtiger Buddhist gewesen sein und dennoch, wie sein Urgrossvater, in seiner freisinnigen Periode andere Mönchsorden begünstigt haben.

Der Vorgänger Daçaratha's, Suyaças, dürfte dieselbe Person gewesen sein wie Kuçala, der sonst als Nachfolger Açoka's genannt wird**); denn nichts ist gewöhnlicher bei indischen Fürsten, als mit zwei oder mehr Namen zu prunken. Einige buddhistische Berichte, sowie die der Jaina's, nennen diesen Thronfolger Sampadin (resp. Samprati), den Sohn Kunâla's. Warum es unmöglich ist, dass Sampadin der Sohn Kunâla's gewesen sei, ist schon früher gezeigt worden***), und das Resultat erleidet keine Veränderung durch eine andere Version der Fabel, derzufolge dieser Sohn Kunâla's und Nachfolger Açoka's Vigatâçoka hiess.†) Derselbe Vigatâçoka oder Vîtâçoka kommt

---

*) *Corpus Inscr.* 133.

**) Lassen, *Ind. A.* II p 284.

***) Die dort angeführten Gründe sind der buddhistischen Version der Legende, nicht der jinistischen entlehnt und gelten daher nur für erstere, nicht für letztere.

†) Târan. p 40, 50; zur Abwechslung wird er Vâsavadatta genannt als Mitregent bei demselben Autor p 38. Die Vermutung Lassen's, *Ind. Alt.* II p 361, dass Suyaças und Sampadin, jeder einen Teil des Reiches Açoka's geerbt haben sollte, so dass ersterer König zu Pâṭaliputra, letzterer zu Vidiçâ wurde, ist unzulässig, denn die Existenz Sampadin's beruht nur auf der Autorität der Açoka-Legende, und in

in einem Werke von nicht geringer Autorität als ein Vollbruder des Açoka vor.*) Da man nun ferner (348) weiss, dass diesem Vigatâçoka eine Regierung von 76 Jahren zugeschrieben wird, während die ganze Zwischenzeit zwischen Açoka's Tode und der Absetzung des letzten Maurya nicht mehr als 48 Jahre beträgt, und wenn man weiter bedenkt, dass Vigatâçoka bedeuten kann „als Açoka fort war", dann liegt es auf der Hand, dass wir es mit dem Namen eines Zeitraumes, nicht mit dem eines Mannes zu thun haben. Dieser Zeitraum war jünger als Açoka und folgte unmittelbar auf ihn, kann also füglich ebensogut für seinen jüngeren Bruder als für seinen Enkel gelten. Dass man von Ereignissen unter diesem allegorischen Könige eigentlich nichts mehr wusste, ergiebt sich aus folgender Erzählung, dem einzigen, womit man die Lücke von 76 Jahren auszufüllen versuchte. Sie läuft auf folgendes hinaus: In Orissa war ein reicher Brahmane, Namens Râghava, der sich zu den drei Kleinoden bekehrte. Da erschien ihm ein Engel im Traume und kündigte ihm an, dass am folgenden Morgen ein Mönch in sein Haus kommen werde. Zur angegebenen Zeit erschien in der That ein gewisser Mönch, — ebenso allegorisch wie der König Vigatâçoka — der sich des Namens Sabbath (Poshadha) erfreute; er wurde wirklich von dem Brahmanen verehrt, der sofort 80000 Mönche versammelte und drei Jahre lang bewirtete.

Derselbe Geschichtsschreiber schreibt auch auf Autorität der Alten hin dem König Vigatâçoka, dessen Ruhm trotz seiner 76jährigen Regierung nicht soweit verbreitet gewesen ist wie die des Königs Klotz in der Fabel von Jupiter und den Fröschen, einen Sohn

---

derselben kommt er als Mitregent zu Pâṭaliputra vor, wie der Leser sich erinnern wird.

*) Divya-Avadâna bei Burnouf *Introd* p 360; Wassiljew zu Târan. p 287.

Vîrasena, auch Indrasena genannt, zu, welcher siebzig Jahre die Erde beherrschte.*) Dieser Name ähnelt Vṛishasena in der Açoka-Legende, wo die Reihenfolge also angegeben wird: Sampadin, Bṛihaspati, Vṛishasena, Pushyavarman und Pushyamitra.**) Da Vîrasena als Vater des Nanda hingestellt wird, und ferner die schrecklichste Verwirrung in der Chronologie herrscht, so entbehrt man aller Stützen für die an (**349**) sich selbst nicht unannehmbare Vermutung, dass Vîrasena und Vṛishasena Varianten ein und desselben Namens sind.***)

Von Çâliçûka, der nur in den brahmanischen Listen vorkommt, wird an einer Stelle berichtet, dass er zu Pâṭaliputra herrschte, ein kriegsliebender Fürst und Tyrann war, zwar ein Anhänger der Dharma-Theorie, aber in Thaten ungerecht.†) Daraus kann man schliessen, dass er mit Recht oder Unrecht für einen eifrigen Buddhisten gehalten wurde.

Bṛihadratha, oder Bṛihadaçva, der letzte Sprössling der Maurya's, wurde 182—178 von dem Oberbefehlshaber der Truppen, Pushyamitra, vom Throne gestossen, und damit trat das durch den kühnen Candragupta gestiftete Haus der Maurya's für immer von dem Schauplatz der Weltgeschichte, um dem der Çuñga's Platz zu machen.

Pushyamitra war ein Anhänger der alten vedischen Religion††), und die Buddhisten stellen ihn dar als einen Feind ihres Glaubens und Heiligtumsschänder.

---

*) Târan. p 50.

**) Burnouf *Introd.* p 430; Pushpadharman und Pushpamitra a. a. O. sind falsche Formen; Pucchavarman (Wassiljew zu Târan. p 287) ist verdorben aus Pushyavarman.

***) Schiefner zu Târan. p 50; in dem Schauspiele Mâlavikâ und Agnimitra kommt ein Vîrasena als Schwager und Feldherr des Agnimitra, Pushyamitra's Sohn vor.

†) Garga citirt in der Vorrede zur Bṛihat-saṃhitâ p 36.

††) Patañjali zu Pâṇini 3, 2, 122.

Das haben sie offenbar nicht ganz aus der Luft gegriffen, wenn auch die kindischen Fabeln, die sie uns auftischen, nicht das mindeste Vertrauen hinsichtlich der Details verdienen. So erzählen sie, dass Pushyamitra, begierig, seinen Namen ebenso zu verewigen wie Açoka*), sich einmal mit seinen Ministern beriet, auf welche Weise er am schicklichsten seine Absicht erreichen könnte. Die Minister sollen ihm geraten haben, dasselbe für den Glauben zu thun, was sein durchlauchtiger Vorfahre, „ein Fürst aus seinem eignen Geschlechte" gethan hatte.

Schon aus dieser Bemerkung geht hervor, dass die Verfasser nichts mehr von dem Verhältnisse zwischen den Maurya's und Çuñga's wussten; doch um fortzufahren: der König war anderer Ansicht und liess sich durch einen Brahmanen**), seinen geistlichen Ratgeber, überreden, mit einem vollständigen Heere von (350) Fussoldaten, Pferden, Elefanten und Wagen das Hahnenhofkloster bei Pâṭaliputra zu zerstören. Anfänglich wurde seine schnöde und vermessene Absicht durch das schreckliche Gebrüll vereitelt, welches der steinerne Löwe an dem Thore dreimal nacheinander erhob. Da berief der Fürst — auf den das Gebrüll wenig Eindruck gemacht zu haben scheint — das Kapitel der Geistlichen zusammen und that ihnen kund, dass er gesinnt wäre, den Glauben des Buddha abzuschaffen. Er stellte ihnen anheim, ob sie lieber den Stûpa oder das Kloster zerstört sehen wollten. Die Mönche zogen vor, dass dann eher das Kloster zerstört würde. Der König that, was das Kapitel wählte, liess das Gebäude schleifen***) und alle Be-

*) Bei dieser Eitelkeit dieses Fürsten ist es befremdend, dass er keine stolzen Denksäulen und Felsinschriften hinterlassen hat.

**) Burnouf, *Introd.* p 430.

***) Das Kloster lag in Trümmern in den Tagen Hiuen Thsang's (*Mém.* II p 6); dass es gewaltsam zerstört war, meldet der Reisende nicht.

wohner umbringen. Darauf zog er nach Çâkala, wo er einen Preis von hundert goldenen Denaren*) aussetzte für den Kopf eines jeden Çramaṇa, den man ihm brächte. Ein gewisser Mönch bot freiwillig sein eigenes Haupt dar, um die Heiligtümer und das Leben der Brüder zu retten, was zur Folge hatte, dass der Fürst die Heiligen in dem Lande umbringen liess. Als er auf Widerstand stiess, zog er weiter, bis er endlich den südlichen Ocean erreichte, wo er mitsamt seinen Truppen und Wagen in einen Fels eingeschlossen wurde. Von da an gab man dem Pushyamitra — der in den Fels eingeschlossen war — den Zunamen Munihata**); mit ihm starb die Dynastie der Maurya's (!) aus.

Weniger unverständig klingt ein anderer Bericht***): „Der brahmanische König Pushyamitra mit den übrigen Ketzern führte Krieg, verbrannte von Madhyadeça bis Jâlandhara eine Menge Vihâra's und tötete auch einige Mönche, obschon die meisten derselben nach anderen Ländern sich flüchteten. Pushyamitra starb 5 Jahre später in dem Norden.“ Diese Verfolgung soll fünf Jahrhunderte nach dem Buddha stattgefunden haben, also 100 Jahre nach (351) Kanishka. Da letztgenannter Fürst drei Jahrhunderte nach Pushyamitra lebte, ist der Bericht erstens unwahr, und muss er zweitens noch einige Jahrhunderte nach Kanishka abgefasst sein, als man nicht mehr wusste, dass Pushyamitra nicht lange nach Açoka auf den Thron gekommen war.

Es wäre allzu kühn, die Möglichkeit einer Glaubens-

---

*) Wann die römischen Golddenare zuerst in Indien nachgeprägt worden sind, ist unbekannt; natürlich Jahrhunderte nach Pushyamitra.

**) Dies soll bedeuten „der Töter der Weisen“; leider bedeutet es gerade das Gegenteil: „von den Weisen getötet.“

***) Târan. p 81.

verfolgung unter Pushyamitra leugnen zu wollen, obgleich die buddhistischen „Ueberlieferungen“ eher dagegen als dafür sprechen. Hätte man irgendwelche Erinnerung an Thatsachen bewahrt, dann würde man nicht seine Zuflucht zu der Aneinanderfügung von unmöglichen und überdies nichts bedeutenden Märchen haben zu nehmen brauchen. Indessen ist es aus mehr als einem Grunde wahrscheinlich, dass unmittelbar nach dem Sturze der Maurya's, eine ungünstige Stimmung gegen die Çâkya-Söhne im eigentlichen Hindustan herrschte. Die Bürgerschaft, welche in den buddhistischen Berichten wiederholentlich als über den allzustarken, ausser allem Verhältnis mit dem Bedürfnisse stehenden Zuwachs der Mönche ungehalten dargestellt wird, hatte bei der Erinnerung an die Misswerwaltung und Verschwendung der Maurya's*) wenig Grund, mit einer Klasse von Leuten zu sympathisiren, die in ihrem Reglement die Annahme der kleinsten Gabe in Gold oder Silber verbieten, aber die Verschwendung von Landschenkungen zum Nutzen der Congregation als den Kulminationspunkt der Fürstentugend anpreisen. Bei einer solchen Stimmung ist es denkbar, dass hier und da Klöster geplündert worden sind, wobei wahrscheinlich die Machthaber ein Auge zudrückten. Bis jetzt ist hierfür aber noch kein Schatten eines Beweises vorhanden.**)

---

*) Aus einer Anmerkung Patañjali's zu Pâṇini 5, 3, 99 wird man geneigt sein zu schliessen, dass diese Fürsten ein Monopol zur Anfertigung von Götzenbildern hatten. Mit Sicherheit folgt wenigstens das aus dieser Bemerkung, dass die Staatskasse unter ihnen in schlechtem Zustande war.

**) Was mehr heissen will, die Buddhisten selbst haben die Theorie, dass dreimal Glaubensverfolgungen stattgefunden haben, dass dreimal die Heiligtümer zerstört worden sind; aller guten und bösen Dinge sind drei. Die drei Verfolgungen haben, das steht officiell fest, stattgefunden zwischen Nâgârjuna und Asaṅga, d. h. zwischen

Gleichzeitig mit der Çuṅga-Dynastie von ungefähr 182—70 v. Chr. herrschten in Baktrien, Kabul und dem nordwestlichen Indien griechische Fürsten, die ihre Einfälle und Eroberungen bis an die Yamunâ, und nach einem indischen (352) Berichte selbst bis Oudhe und Pâṭaliputra ausdehnten. Hätten die Griechen, deren Kriegstüchtigkeit von brahmanischen Autoren ebenso gerühmt wird wie ihre Wissenschaft, nicht fortwährend untereinander Krieg geführt*), dann würden sie vermutlich eine dauerhaftere Herrschaft im Herzen des Landes gegründet haben, als die Skythen und Turushka's einige Jahrhunderte später.

Der berühmteste unter den griechischen Herrschern eines Teiles von Indien ist Menander, der um 150 v. Chr. blühte. Diesen Namen hat man ohne Zweifel mit Recht wiedergefunden in Milinda.**) Sehr beachtenswert ist ein Bericht, den Plutarch uns über diesen König hinterlassen hat.***) Als Menander von Baktrien, sagt er, nach gerechter Regierung in seinem Lager gestorben war, sorgten alle Städte seines Reiches gemeinschaftlich für die Leichenfeierlichkeit. Bei dieser Gelegenheit geriet man wegen der Knochenüberreste des geliebten Fürsten in einen Streit, der mit Mühe so geschlichtet wurde, dass jede Stadt einen gleichen Anteil an seiner Asche zum Andenken bekam. Diese Erzählung, deren historischer Wert nicht untersucht zu werden braucht, klingt sozusagen wie eine andere

---

150 und 550 n. Chr. (Wassiljew *B.* p 203). Man sieht, dass von den Verfolgungen Pushyamitra's nichts übrig bleibt.

*) Auch dies wird in einem brahmanischen Werke berichtet; Garga in Bṛihat-Saṃhitâ, Vorrede a. a. O.

**) Im Pâli; im Sanskrit hat der Name vermutlich Milindra oder Miṇindra gelautet, möglicherweise mit einer Nebenform Minandra, woraus leicht Minara entstehen konnte; auf seinen Münzen scheint der Name Menanda zu lesen zu sein.

***) Reipubl. gerendae princ. 28; vgl. Strabo XI, 516.

Version von der Sage der Verteilung der Reliquien des Buddha, und es ist schwer zu glauben, dass beide Erzählungen in keinem Zusammenhange stehen sollten. Es liegt wenigstens eine Andeutung darin, dass zwischen Menander und den Buddhisten Beziehungen bestanden. In den „Fragen des Milinda", welche Schrift, wie man weiss, den griechischen König zu einem Proselyten des Kirchenvaters Nâgasena macht, wird als eine seiner Residenzen Sâgala*) angegeben, und dieser Zug trägt den Stempel einer wahren Ueberlieferung. Ueber die Zeitbestimmung kann man nicht dasselbe sagen. Die Sache ist von so grossem Interesse, dass wir näher darauf eingehen müssen.

(353) Der unbekannte Verfasser der Fragen lässt den Buddha prophezeien, dass ein Schüler nach Verlauf von fünf Jahrhunderten nach dem Nirvâṇa wiedergeboren werden solle, und es ergiebt sich, dass diese Person König Milinda wurde. Legt man das officielle ceilonesische Datum des Nirvâṇa 543 zu Grunde, dann würde Milinda 43 v. Chr. geboren sein, mehr als ein Jahrhundert zu spät. Geht man von dem Zeitpunkte der Krönung Açoka's aus, dann wird der Betrag des Rechenfehlers noch grösser.**) Hätte der Autor um den Anfang unserer Zeitrechnung gelebt, dann würde er einen solchen Fehler nicht gemacht haben können. Das Buch muss deshalb viel später abgefasst sein, man kann getrost annehmen, nicht vor 100 n. Chr. Solch ein Zeugnis ist kein Zeugnis. Ausserdem lässt der Verfasser der Fragen die sechs

*) Sanskrit Çâkala, bei den griechischen Schriftstellern Sagala Euthydemia oder Sangala. Es lag nahe bei dem jetzigen Amritsar; siehe Vivien de St. Martin zu *Voy. des Pél. B.* III p 327.

**) Zwischen jenem Zeitpunkte, 218 nach dem Nirvâṇa und 500 liegen 282 Jahre; setzt man ersteren um 260 v. Chr. an, dann wird Menander's Zeit in das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung fallen.

Irrlehrer Pûraṇa-Kassapa etc. in ungeschwächter Kraft unter Milinda blühen, so dass er entweder mit der heiligen Schrift, oder mit seinen Lesern, oder mit allen beiden sein Spiel treibt.

Trotz alledem könnte die Nachricht, dass Nâgasena und Menander Zeitgenossen waren, auf einer wahren Ueberlieferung beruhen. Auch dies würde unmöglich sein, wenn Nâgasena mit Nâgârjuna identisch wäre, wie man des öfteren behauptet hat; denn alle Berichte, sowohl buddhistische als andere, stimmen darin überein, dass Nâgârjuna nach Kanishka auf die Welt kam, d. h. im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Indessen kann der einzigste Beweis, den man für diese Behauptung anzuführen gewusst hat, nicht als triftig gelten.*) Zu dieser Verwechslung von Nâgasena mit Nâgârjuna haben die buddhistischen Berichte nicht die geringste Veranlassung gegeben, wie verwirrt und wenig zuverlässig sie auch sonst sein mögen. In einer tibetanischen Schrift**) wird Nâgasena unter den 16 Aposteln aufgeführt, die unmittelbar nachdem Kâçyapa in dem Berge verschwunden war, nach allen Richtungen hin abgesandt wurden, um den Dharma zu verkündigen. Er liess sich (354) auf dem Berge Urumuṇḍa bei Râjagṛiha nieder***), gerade kein passender Ort, um die Menschen zu bekehren, sollte man sagen. Dieser Nâgasena, auch unter dem Namen Nâgamudra bekannt, ist offenbar eine Figur aus der Mythologie,

*) Burnouf, *Introd.* p 570 identificirt nämlich beide Kirchenväter, weil in einem Commentare zum Abhidharmakoça eine Ansicht des Nâgasena heftig bestritten wird. Auf demselben unzuverlässigen Grunde der Namenähnlichkeit beruht die nachweisbar falsche Gleichsetzung von Vasubandha mit Vasumitra und von Guṇaprabha mit Guṇamati, in *Lotus* p 358 fg.

**) Siehe Schiefner Note 43 zu *Lebensbeschreibung*.

***) Andere behaupten, dass dieser Berg bei Mathurâ lag; Burnouf, *Introd.* p 378; vgl. Schiefner zu Târan. p 286.

oder sonst erdacht, um die vollständige Unwissenheit der Mönche zu verdecken.

Ganz anders lautet ein Bericht, welchen ein tibetanisches Werk von nicht geringerer Autorität*) enthält; nämlich dass in der Brüderschaft Streitigkeiten entstanden 137 Jahre nach dem Buddha, zur Zeit der Könige Nandin (besser Nanda) und Mahâpadma, und dass eine Absonderung von Secten Platz griff zur Zeit der Kirchenväter Nâgasena und Manoratha, worauf 63 Jahre später der Kirchenvater Vatsiputra**) das Wort des Herrn sammelte. Trotzdem es auch von anderer Seite her feststeht, dass Nanda Mahâpadma — aus dem nach beliebter buddhistischer Methode zwei Personen gemacht sind — unmöglicherweise nach den Maurya's gelebt haben kann, lässt ein tibetanischer Geschichtsschreiber***) dieses Paar eine geraume Zeit nach Açoka auftreten. Was, wird man fragen, kann den Geschichtsschreiber bewogen haben, einen solchen monströsen Anachronismus zu begehen und die Reihenfolge der Dynastien umzukehren? Um dies einigermassen erklärlich zu finden, muss man im Auge halten, dass die Zwischenzeit zwischen Buddha und Kanishka bei den Nördlichen auf 400 oder 300 Jahre festgesetzt wird. Liegen zwischen beiden 400 Jahre, dann wird Nanda Mahâpadma 263 Jahre (400—137) vor Kanishka gelebt haben, und Nâgasena ebenfalls. Nimmt man an, dass Kanishka 78 n. Chr. den Thron bestieg, dann wird man bei der Zurückzählung als Datum des Nâgasena 185 v. Chr. finden†), in welchem Falle er

---

*) Siehe Wassiljew zu Târan. p 298.

**) Vatsîputra und Vajjiputra scheinen mehrfach verwechselt zu werden.

***) Târan. p 52, 55.

†) Wählt man 300, dann wird der Kirchenvater 85 v. Chr. leben.

wirklich ein Zeitgenosse des Menander genannt werden kann.*)

(355) Da wir an einer Stelle**) lesen, dass der gelehrte Kirchenvater Nâga, der unter König Nanda blühte, Veranlassung zur Lostrennung der vier Schulen gab und die fünf Artikel anpries, so muss ohne Zweifel dieselbe Person gemeint sein wie Nâgasena; aber ob diese Person, die nicht weniger gross als Schismatiker***), denn als Weiser ist, einen Menschen repräsentirt, ist zweifelhaft. Wir glauben es zwar, aber zugleich auch, dass es niemals einen berühmten buddhistischen Kirchenvater Namens Nâga oder Nâgasena gegeben hat, und dass derselbe ein Pseudonym für Patañjali, den Verfasser des Compendiums des Yoga und des Mahâbhâshya ist, der zur Zeit des Menander lebte.†) Da man weiss, dass die Buddhisten jeden berühmten Mann in Indien zu einem der ihrigen gemacht haben, selbst ihren unversöhnlichen Gegner Çankara, um von Pâṇini nicht zu sprechen, so würde

---

*) Man hat allen Grund, den Zahlen, wie falsch sie auch gruppirt sein mögen, zu vertrauen; denn zählt man 76 (die Anzahl der Jahre des allegorischen Vigatâçoka) plus 70 (Betrag des Zeitraumes Vîrasena) zu 163 (Zwischenzeit zwischen Nanda und Kanishka), dann erhält man 309. Vîrasena wird Nanda's Vater genannt, deshalb ist der Beginn des Nanda gleich dem Ende des Vîrasena; mit anderen Worten, lebte Nanda 163 Jahre vor dem Ende des 300-jährigen Zeitraumes (der vor Açoka angegeben wird), dann muss Vigatâçoka noch 165 Jahre früher begonnen haben. Dieser Beginn ist das Ende Açoka's; deshalb muss Açoka gestorben sein 309 Jahre vor Kanishka; Resultat 231 v. Chr. Unsere frühere Berechnung ergab 230.

**) Târan. a. a. O.

***) Auch deshalb besonders merkwürdig, weil er Veranlassung zu einer Spaltung gab, nicht in zwei, sondern in vier Schulen.

†) Er heisst u. A. Nâgeça, Herr der Nâga's; auch Phaṇin; vgl. Vikramâṅkacarita von Bihlaṇa 18, 82; Hemâdri *Caturvarga-Cintâmaṇi* II, 1, 108.

es beinahe ein Wunder sein, wenn sie den Patañjali nicht auch in Beschlag genommen hätten.

Obschon wir den Kirchenvater Nâgasena oder Nâga mit gutem Gewissen aus den Listen der buddhistischen Celebritäten streichen und einigermassen an den buddhistischen Sympathieen Menander's zweifeln, weil auf seinen Münzen nicht das geringste davon zu merken ist, so wollen wir doch nicht leugnen, dass die Çâkya-Söhne in den Tagen der griechischen Könige mit grösster Energie bemüht gewesen sind, die Heilslehre in den nordwestlichen Grenzländern von Indien, in Kashmir, Kabul und Baktrien zu verbreiten. In all diesen Ländern hat der Dharma Jahrhunderte lang in vorzüglicher Blüte gestanden. Kashmir und Gândhâra waren weitberühmt als Länder, wo der Same des (356) Glaubens besonders üppig aufgegangen war, so dass selbst Buddhaghosha sie auf eine Linie mit Ceilon stellt; noch zu seiner Zeit wurden diese Länder verklärt durch die lohfarbene Kutte der Mönche und beseelt von dem Hauche der Propheten.*) Ueber die angebliche Bekehrung von Kashmir und Gândhâra durch Madhyântika und über die Stûpa's, die Açoka in erstgenanntem Reiche soll errichtet haben lassen, ist schon gesprochen worden. Wenn man dem Berichte des Geschichtsschreibers von Kashmir glauben darf, folgte in jenem Reiche auf Açoka dessen Sohn Jaloka, der, obschon Çivaït von Confession, auch einen Vihâra bauen liess.**)

Bis nach Baktrien waren die Çâkya-Söhne sicher schon im zweiten Jahrhundert v. Chr. vorgedrungen; denn ein griechischer Schriftsteller***) von ungefähr 80—60 v. Chr. erwähnt Weise unter den Baktriern

*) Suttavibhanga I p 316.

**) Râja-tarangini I, 147.

***) Alexander Polyhistor bei Cyrillus contra Julianum (ed. Aubert VII p 134); vgl. Clemens Alexandrinus Stromata I p 339.

und nennt als solche die Magier und Samanäer, mit welchen letzteren ohne Zweifel buddhistische Mönche gemeint sind.*) Vielleicht datirt aus dieser Zeit auch die Stiftung des Neukloster's zu Balkh, der Hauptstadt, welches in den Tagen Hiuen Thsang's und noch später so berühmt war wegen seiner seltenen Reliquien und der Pilgerfahrten, die aus Indien, Kabul und China dorthin unternommen wurden.**)

Von der ziemlich frühen Verbreitung der Lehre im Dekkhan liefern die Bauwerke von Kârli, Nâsik, Ajanta, Amrâvati, die in ihren ältesten Bestandteilen bis ungefähr 200 v. Chr. hinaufreichen, sprechenden Beweis. Im grossen und ganzen ist die Halbinsel kein fruchtbarer Boden für den Buddhismus gewesen, viel weniger als für den Jainismus. Die Tamulen (357) haben sich immer als entschiedene Gegner des wahren Glaubens bewiesen, wie sich u. a. in den ceilonesischen Chroniken herausstellt.

Kehren wir zurück zu dem Lande im Norden des Vindhya, so finden wir in den Stûpa's von Sanchi, Bhilsa und Bharhut Ueberreste der buddhistischen Baukunst von ungefähr 200 v. Chr. Das Alter anderer Monumente, wie derjenigen bei Benares, Sânkâçya, Çrâvastî, Mathurâ, Gayâ, ist zu ungewiss, als dass man darauf Schlüsse bauen könnte; auch haben sie zuviel gelitten und sind zu oft restaurirt worden. Im allgemeinen ist die Anzahl der Heiligtümer sowohl aus früherer als auch späterer Zeit, wie sie

*) Wir wollen darum nicht leugnen, dass es auch jinistische und brahmanische Asketen in Baktrien gegeben hat. Mit Sicherheit weiss man, dass sowohl Jaina's als çivaïtische Mönche zur Zeit Hiuen Thsang's in Kapiça lebten. *Mém.* I p 41. Heutzutage findet sich ein Bruderhaus brahmanischer Mönche in Baku am Kaspischen Meere.

**) *Voy. des Pél. B.* I p 64. Auf die wichtigen arabischen Berichte über Neukloster (Nava-Vihâra, bei Hiuen Thsang Nava-saṅghârâma) wird am geeigneten Orte aufmerksam gemacht werden.

durch Ausgrabungen ans Licht gebracht oder von den Pilgern beschrieben worden sind, im Vergleiche zu der weiten Ausdehnung des Gebietes nicht gross. An einigen Orten trifft man eine Anzahl grosser, mittlerer und kleinerer Bauwerke vereinigt an; doch liegen diese heiligen Orte meist weit auseinander, wie Oasen in der Wüste. Bringt man diese Erscheinung mit dem Umstande in Verbindung, dass sowohl in Legenden als auch in vollkommen zuverlässigen Berichten einige Städte als vorzüglich dem Dharma zugethan, andere als besonders feindlich dargestellt werden, und dass von der Landbevölkerung äusserst selten die Rede ist, dann kommt man zu dem Schlusse, dass in Madhyadeça die Lehre sich nur hier und da in einem blühenden Zustande befunden hat, im Gegensatze zu ihrer Verbreitung in Ceilon, Mâlava, Sindh, Kashmir und Gândhâra.*)

Die politischen Ereignisse in Indien zur Zeit der Çuñga's nach Pushyamitra und der griechischen Könige nach Menander sind in Dunkel gehüllt. Man kennt zwar Namen von Königen, teilweise auch die Dauer ihrer Regierung, weiter aber so gut wie nichts. Die Geschichtsschreiber der Kirche, soweit dieselben bekannt sind, wissen selbst von diesem wenigen nichts. Aus anderen Angaben ergiebt sich, dass auf die Çuñga's 70—66 v. Chr. (358) die Dynastie der Kâṇva's folgte, welche bald darauf (25—21 v. Chr.) den Andhrabhṛitya's Platz machten, deren Herrschaft bis 335 n. Chr. gedauert haben soll.**)

---

*) Um im rohen das Verhältnis an Zahl und Einfluss der Buddhisten in Indien zu den Heiden zu schätzen, muss man die einheimischen Quellen gänzlich beiseite lassen und nur die griechischen Schriftsteller zu Rate ziehen. Thut man dies, so wird man bemerken, dass die Griechen zehnmal von Brahmanen gegenüber einem Male von Buddhisten sprechen.

**) Dies scheint nicht richtig zu sein, weil die mächtige

Die Macht der griechischen Könige ging vor der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. zu Ende. Ihre Nachfolger waren Skythische Eroberer, deren Namen auf Münzen uns überliefert sind, doch deren Geschichte noch geschrieben werden muss.*) Auch Parthische Könige scheinen kürzere oder längere Zeit einen Teil des nordwestlichen Indiens beherrscht zu haben. Die Münzen dieser Fürsten sind grobe Nachbildungen der griechischen und enthalten nichts, was uns zu dem Schlusse berechtigen könnte, dass die Eroberer die eine oder andere indische Religion angenommen hätten, bis auf Kanishka (78 n. Chr.).**)

Die unzusammenhängenden Berichte des Tibetaner Târanâtha verbreiten über den Zeitraum der 2½ Jahrhunderte zwischen Pushyamitra und Kanishka kein Licht, ausser insofern sie als ein Nachklang der fortwährenden Streitigkeiten unter den irdischen Heiligen zu betrachten sind. Hierüber lässt er sich***) in dieser Weise aus: „Gegen das Lebensende des Königs Virasena und während der ganzen Zeit der Könige Nanda-Mahâpadma und zu Anfang des Königs Kanishka, also zu Lebzeiten dieser vier Könige fand der Streit zwischen den Geistlichen statt. Der heftige Streit dauerte 63 Jahre, aber mit den früher oder später hie und da stattfindenden Zwistigkeiten nahe an hundert Jahr. Als dieser Streit zur Zeit der dritten Sammlung beigelegt war, wurden alle 18 Secten als die ächte Lehre anerkannt, der Vinaya schriftlich

---

Dynastie der Gupta's nicht später als 319 und wahrscheinlich schon vor 200 auftrat. Nach Bühler, Nânâghât Inscriptions (Separ. Abdr.) fällt der Anfang der Andhrabhritya in die erste Hälfte des zweiten Jahres v. Chr.

*) Vgl. Strabo XI, 8; Trogus Pompeius, Proleg. XLI.

**) Eine Ausnahme bilden die Münzen des Kadphises, auf denen Çiva mit dem Stiere Nandi abgebildet ist; Thomas, *The early faith of Açoka* 59.

***) Târan. p 61.

aufgezeichnet, und die Sûtra's und das Abhidharma, welche früher nicht aufgezeichnet waren, schriftlich aufgezeichnet, diejenigen aber, welche aufgezeichnet waren, gereinigt."

(359) Der Anfang der Regierung Kanishka's bildet nach der uns am meisten zusagenden Ansicht den Anfangspunkt der Aera des Çaka oder des skythischen Fürsten.*) Kanishka**) herrschte über ein weites Gebiet, das u. a. Kabul, Kashmir, Gândhâra, das westliche Indien (das sogenannte Land der Indoskythen) und einen Theil des Madhyadeça umfasste. Dieser mächtige Fürst, dessen Andenken in der nördlichen Kirche nicht weniger geehrt wird als das des Açoka, war ursprünglich kein Anhänger des wahren Glaubens. Nach einigen soll er von dem Kirchenvater Sudarçana, der früher in Kashmir unter dem Namen Simha König gewesen war, bekehrt worden sein.***) Die chinesischen Pilgerer knüpfen an die Bekehrung eine Legende und Prophezeiung des Buddha, die wir hier mit Stillschweigen übergehen können.†) Sie bringen dieses erfreuliche Ereignis in Verbindung mit dem Baue des grossen Stûpa, nach der Tradition, des höchsten in Indien.††) Der Hauptsache nach ist

---

*) Diese, wenn auch nicht allgemein angenommene Ansicht ist mit triftigen Gründen verteidigt worden von Ferguson *On Indian Chronology*, und *On the Saka, Samvat and Gupta Eras* (*Journ. Roy. As. Soc.* 1870 und 1880); Prof. Oldenberg in *Ind. Ant.* X, 213, mit Verweisung auf Doctor von Sallet's *Nachfolger Alexanders* p IV. Dies passt ziemlich gut mit der Zeitbestimmung des Hiuen Thsang, der Açoka 100 Jahre und Kanishka 400 Jahre nach Buddha setzt. Vgl. *Lebensb.* p 310.

**) In griechischer Schrift seiner Münzen heisst er Kanêrki, wohl Kanîrki auszusprechen; der skythische Stamm, dem er angehörte, war nach der Râja-tarañgiṇî der der Turushka's oder Türken.

***) Târan. p 58; *Lebensb.* p 310.

†) Fa Hian *Travels* 34 und *Voy. des Pil. B.* II p 107.

††) Siehe oben.

die buddhistische Ueberlieferung in diesem Falle richtig und wird sie vollständig durch die Münzen bestätigt, aus denen hervorgeht, dass Kanishka ein Verehrer der Iranischen Götter Mithra, des Mondes, des Feuers etc. war, und dass er erst sehr spät zu dem wahren Glauben übergegangen sein kann; denn die Zahl der Münzen, auf denen buddhistische Symbole vorkommen, ist ganz unbedeutend, verglichen mit der grossen Zahl der übrigen.*) Wenn wir also als die Jahreszahl des dritten Conciles die runde Zahl 100 n. Chr. annehmen, dann (360) wird dies vermutlich nicht weit von der Wahrheit sein, obschon es eher zu früh als zu spät angesetzt ist.

Ueber den Platz, wo die Synode getagt hat, sind die Kirchengelehrten nicht ganz einig. Der eine nennt ein Kloster Kuvana bei Jâlandhara, ein anderer den Vihâra zu Kuṇḍalavana in Kashmir.**) Aus der verwirrten Darstellung bei Hiuen Thsang wird man geneigt sein zu schliessen, dass seine Gewährsmänner das Kloster zu Tâmasavana bei Jâlandhara gemeint haben.***) Ueber die Veranlassung kennt er einen Bericht, der nicht als Geschichte, sondern als eine rein theoretische Erklärung eines Factums, dessen Details zu seiner Zeit vergessen waren, hier aufgenommen zu werden verdient. Kanishka, welcher als jemand betrachtet wird, der eifrig in der heiligen Schrift zu lesen pflegte, soweit seine dringenden Geschäfte dies zuliessen, sah mit steigender Besorgniss die Zerfahrenheit der Secten. Nach Ueberlegung mit dem hochwürdigen Pârçvika oder Pârçva beschloss er, die drei Piṭaka's nach der Auffassung aller Secten zu erklären. Anfangs war der König der Absicht, die

*) Thomas *The early faith of Açoka* p 72; 78.

**) Târan. p 59. 298; *Lebensb.* p 310.

***) Tâmasavana, der dunkle Wald, und Kuvana, der schlechte Wald, lassen sich wohl zusammenbringen, um so mehr, als *tâmasa* Bösewicht heisst.

Synode in Râjagṛiha zusammenzurufen, in der Grotte, wo in früheren Tagen Kâçyapa die erste Sammlung der heiligen Schriften zustande gebracht hatte. Aber in Folge der dringenden Vorstellung des Pârçvika, der ihn vor einer von Ungläubigen erfüllten Stadt warnte, gab er seinen ersten Plan auf und beschloss, die Versammlung in seinem eigenen Reiche zusammenkommen zu lassen.*) Er stiftete zu diesem Zwecke ein Kloster, wo die Geistlichen, 500 an Zahl, unter dem Vorsitze des Vasumitra**) sich versammelten. Sie verfassten erstlich die Abhandlung Upadeça zur Erklärung des Sûtra-Piṭaka in (361) hunderttausend Çloka's***); ferner die Vinaya-Vibhâshâ, eine Erklärung des Vinaya-Piṭaka in ebensovielen Çloka's; endlich die Abhidharma-Vibhâshâ zum Abhidharma-Piṭaka auch von derselben Anzahl Çloka's. Nach dieser Darstellung der Sache würde man sich auf der Kirchenversammlung mit nichts anderem beschäftigt haben, als der Herstellung dreier Commentare, was durchaus nicht mit anderen Berichten stimmt, und für sich betrachtet, nicht wahrscheinlich klingt; wahrscheinlich war es veranlasst durch eine kindische Idee von

*) Es ist fraglich, ob der Chinese das letzte nicht selbst hinzugefügt hat; es liegt nämlich ein Râjngarh (Râjagṛiha) nicht weit von Jâlandhara; s. Hunter, *Gazett.* 7, 497.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 172—178. Aus Versehen schreibt Stan. Julien (nicht Hiuen Thsang, wie Wassiljew zu Târan. p 298 behauptet) Vasubandhu statt Vasumitra. Jedoch die zugefügte chinesische Umschreibung Chi-yeou ist entscheidend, denn diese bedeutet immer Vasumitra, während Vasubandhu im Chinesischen immer Chi-thsin heisst, wie man aus Julien's eigenem Index erfährt; richtig hat Julien selbst Vasumitra in *Vie* p 95.

***) Çloka ist eigentlich ein Doppelvers von 32 Silben; aber die Inder pflegen den Umfang von Prosawerken auch nach Çloka's, Grantha's, oder, wie die Buddhisten auch wohl sagen, Gâthâ's zu messen. Jedes Buch enthält soviele Çloka's, als die Anzahl seiner Silben dividirt durch 32 beträgt.

Harmonie, die in der gleichen Anzahl von Silben in den drei Büchern gesucht wurde. Weniger thöricht und einfacher ist der Bericht, dass 500 Arhat's unter Pârçva und 500 Bodhisattva's unter Vasumitra das dritte Concil zur Zusammenstellung der heiligen Schriften hielten, als es noch 18 Secten gab.*) Auch Târanâtha spricht von 500 Arhat's, 500 Bodhisattva's und 500 Paṇḍita's und fügt die etwas sonderbare Bemerkung hinzu, dass der Titel Paṇḍita zu jener Zeit noch nicht im Gebrauche gewesen sei. Die Sache ist einfacher als er sie sich vorstellt; Bodhisattva und Paṇḍita sind beide in gleicher Weise Titel gelehrter Prediger, wenigstens nach dem Sprachgebrauche der Mahâyânisten**), so dass der Geschichtsschreiber anstatt „500 Bodhisattva's und 500 Paṇḍita's" hätte sagen müssen „500 Bodhisattva's, resp. Paṇḍita's".

Was derselbe Geschichtsschreiber von den Arbeiten selbst mitteilt, haben wir bereits oben kennen gelernt. Es ist keineswegs unmöglich, dass eine allgemeine Revision des Kanons zustande gebracht wurde. Die damals erst niedergeschriebenen Teile können diejenigen gewesen sein, welche früher nicht allgemein als echt anerkannt waren. Ein versöhnliches (362) Concil, wie dies letzte gewesen zu sein scheint, ist der rechte Ort, um der Eintracht unter den Brüdern zu Liebe auch Werke von verdächtiger Herkunft zu legitimisiren.

---

*) *Lebensb.* p 310.

**) Siehe z. B. *Lotus* 142—144, in Strophe 22, 23 und 33 steht im Texte Paṇḍita, was Burnouf mit „sage" übersetzt; vgl. p 167—179 ebendaselbst. Die mythischen Bodhisattva's passen hier ebensowenig als die dito Arhat's, natürlich. Der Beweis für unsere Behauptung, dass Bodhisattva einen gelehrten Prediger bedeutet, liefert der Umstand, dass eins der Werke des Abhidharma dem Pûrṇa zugeschrieben wird, der als der Vortrefflichste der Prediger bekannt ist, oder auch dem Vasumitra, der an der Spitze der Bodhisattva's stand.

Fragt man, welche Bücher damals als Bestandteile des Kanon anerkannt waren, dann kann darauf keine endgültige Antwort gegeben werden, weil keine vollständige Liste dieser Bücher überliefert ist. In jedem Falle muss der alte Kanon, der der Hînayânisten, mit der Pâli-Recension verglichen werden; der spätere Kanon der Mahâyânisten kommt hier gar nicht in Betracht.*) Wenn auch behauptet wird, dass die 18 Secten als gleich orthodox galten, so halten wir doch dafür, dass thatsächlich nur eine Recension gutgeheissen wurde, obschon die übrigen nicht verdammt wurden. Um von dem Verhältnisse des alten nördlichen Kanons zu dem südlichen eine Idee zu geben, müssen wir hier in eine trockene Aufzählung verfallen, die als unvermeidlich Entschuldigung finden wird.

Bei jedem Versuche, annäherungsweise die Bücher des Vinaya zu bestimmen, welche auf dem dritten Concile als kanonisch anerkannt sein können, muss man damit beginnen, vorab die tibetanische Sammlung bei Seite zu lassen; denn dieselbe trägt die unverkennbaren Spuren davon, viel später in der gegenwärtigen Form festgestellt zu sein. Man braucht nur die tibetanische Recension des Prâtimoksha mit der südlichen und der chinesischen zu vergleichen, um zu der Ueberzeugung zu gelangen, dass die ziemlich grosse Verschiedenheit zwischen der ersten und den

*) Dieser neue Kanon ist nicht etwa nur eine neue Recension, er ist eine gänzlich neue Schöpfung, wenn auch grösstenteils aus älteren Bestandteilen. Unter Kanon verstehen wir alles, was für das Wort des Buddha und seiner unmittelbaren Nachfolger gilt. Was die Chinesen und Japanesen für die drei Piṭaka's ausgeben, ist gar kein Kanon, sondern eine Bibliothek von allerlei Büchern aus zwei Kanons, in etlichen Recensionen, und ausserdem von Schriften religiöser und philosophischer Art, die ebensowenig zu den drei Piṭaka's gehören, als z. B. die Werke des Thomas Aquinas oder Bellarmini zur Bibel.

beiden letzten nichts anderem als späten Umarbeitungen und Veränderungen in der ersten zuzuschreiben ist. Die Chinesen erkennen vier Recensionen des Vinaya-Piṭaka an, welche ebensovielen Secten zugehören. Drei derselben sind orthodox, während die vierte, die (363) der Mahâsânghika's, der Schismatiker von Vaiçâlî ist.*) Die Unterschiede zwischen diesen Recensionen werden nicht mitgeteilt; alle vier haben das mit einander gemein**), dass der Vinaya in zwei Hauptabteilungen eingeteilt wird. Zur ersten gehört das Prâtimoksha mit den zugehörigen Erklärungen und Erweiterungen, Vibhâga genannt; zur zweiten rechnet man die Gegenstände, welche die Satzungen des Ordens (Vinayavastu), z. B. Eintritt, Weihe, Aufenthalt etc. betreffen. Vergleicht man nun hiermit die Einrichtung des Vinaya-Piṭaka der Südlichen, dann bemerkt man, dass der gegenseitige Unterschied der Hauptsache nach gering ist. Das Prâtimoksha und der Vibhâga entsprechen dem Pâtimokkha und dem Vibhanga; die zweite Abteilung dem Mahâvagga und Cullavagga. Abgesehen von dem Parivâra, welcher ein Resumé der vier genannten Bücher ist, und nicht einmal von allen ceilonesischen Secten anerkannt wurde, lässt sich auch der südliche Vinaya ohne Mühe in vier Unterabteilungen zerlegen. Es sind ja auch vier Titel da. Nach dem chinesischen Prâtimoksha in der publicirten Recension zu urteilen und aus dem Zustande desselben auf die übrigen Bücher des Vinaya schliessend, halten wir es nicht für un-

*) Wassiljew *B.* 89. Der Unterschied zwischen rechtgläubig und schismatisch fällt theoretisch weg, wenn man alle 18 Secten für gleich orthodox erklärt.

**) Zu dem Vinaya der Lokottaravâdin's, einer Secte der Mahâsânghika's, wird ein Avadâna, das Mahâvastu, gerechnet; solange man nicht weiss, welche andere Bücher dieselbe Secte zum Vinaya rechnet, ist es unmöglich, festzusetzen, mit welchem Teile des Vinaya der übrigen Secten dies Buch zu vergleichen ist.

wahrscheinlich, dass der Text, von dem das chinesische Reglement etc. die Uebersetzung enthält, die Recension des Vinaya-Piṭaka, wie dieselbe auf der dritten Synode gutgeheissen wurde, repräsentirt oder ihr wenigstens sehr nahe kommt.

Bezüglich des Abhidharma-Piṭaka wissen wir, dass die Sautrântika's*) alle dazu gehörigen Bücher von dem Kanon ausschlossen; sie leugneten, dass diese Schriften „das von Buddha verkündete, von Çâriputra und anderen Schülern des Herrn gesammelte Wort enthielten", und behaupteten, dass die Verfasser gewöhnliche Gläubige gewesen wären. Welche Schlüsse man auch aus der (364) Ansicht der Sautrântika's ziehen mag, es kann nicht in Zweifel gezogen werden, dass die sieben Abhidharma's in der einen oder anderen Form aus viel früherer Zeit als dem Ende des ersten Jahrhunderts datiren. Nicht nur der Zahl, sondern auch grösstenteils den Titeln nach stimmen die sieben Abhidharma's der Nördlichen mit denen des Pâli-Kanon**) überein, und da

---

*) Târan. p 56. Das Verhältnis dieser Schule zu den drei übrigen wird im folgenden Kapitel geschildert werden.

**) Die Titel der 7 Abhidharma's — bei den Hînayânisten natürlich — sind: 1) Jñâna-Prasthâna = Pâli: Paṭṭhâna; 2) Prakaraṇa-pâda = Kathâvatthu-Pakaraṇa; 3) Vijñâna-kâya = Vibhanga; 4) Dharma-skandha = Dhammasaṅgaṇi; 5) Saṅgîti-Paryâya = Yamaka; 6) Prajñapti oder Amṛitaçâstra = Puggala-Paññatti; 7) Dhâtu-kâya = Dhâtu-kathâ; Wassiljew *B.* 107; zu Târan. p 296. Die Autorschaft dieser Werke wird zugeschrieben hintereinander dem: 1) Kâtyâyana; 2) Vasumitra; 3) Devakshema oder Devaçarman; 4) Maudgalyâyana oder (resp. und) Çâriputra; 5) Çâriputra; nach einigen Koshṭhila; 6) Maudgalyâyana oder Goshṭha; 7) Pûrṇa, dem Meister der Prediger oder Vasumitra, dem ersten der Bodhisattva's. Es muss irgend welche Verbindung zwischen dem Umstande, dass Nr. 2 von Tishya-Maudgalyâyana, dem Haupte der ersten Synode (südlich) verkündigt wurde, und dem anderen bestehen, dass dieselbe Nummer von Vasumitra, dem Haupte der dritten Synode (nördlich) verkündigt wurde.

einige derselben dem Vasumitra zugeschrieben werden, so kann man annehmen, dass besagte Werke auf dem dritten Concile wirklich als kanonisch anerkannt worden sind. Vasumitra war ja eines der zwei Häupter der Versammlung, und wenn auch kein Abhidharma von ihm zuerst abgefasst sein kann, so würde man doch nicht leicht auf den Gedanken gekommen sein, ihm die Autorschaft beizulegen, wenn er oder seine Partei sich gegen die Aufnahme des Abhidharma in den Kanon bekannt hätte. Die Coincidenz- und Differenzpunkte zwischen der nördlichen und südlichen Recension der sieben Abhidharma's sind noch nicht untersucht, doch unabhängig von den Resultaten solcher Untersuchungen kann man es für wahrscheinlich halten, dass seit Kanishka keine Aenderungen in der Hînayâna-Recension vorgenommen worden sind. Um festzusetzen, welche Umarbeitungen die Bücher vor dieser Zeit erlitten haben, ist eine vergleichende Untersuchung der beiden Kanons — jetzt noch eine Unmöglichkeit — durchaus notwendig.

Zu dem Abhidharma gehört eine Schrift in vierzehn Kapiteln mit dem Titel Vibhâshâ, vielleicht eine ältere Recension eines der sieben angeführten Werke. Dies dem Kâtyâyana zugeschriebene Buch soll die Antworten des Buddha auf die „Fragen des Çâriputra" enthalten. Nun (365) nennt Açoka in seinem Sendschreiben an die Geistlichkeit*) unter den Schriften, die er für das Studium vorschreibt, mit Namen „die Fragen des Upatishya" (alias Çâriputra), die vermutlich nichts anderes sind, als die Vibhâshâ in vierzehn Kapiteln. Dies Werk nun ist nach den daraus mitgeteilten Proben**) ein Katechismus des Abhidharma, was sehr wohl zu dem Umstande passt, dass es für Geistliche und Laien vorgeschrieben wurde.

---

*) *Corp. Inscr.* 96.

**) Wassiljew zu Târan. p. 295.

Das auf dem dritten Concile bestätigte Sûtra-Piṭaka hatte ohne Zweifel denselben vielumfassenden Charakter, wie in dem Pâli-Kanon. Nach einer späteren nördlichen Theorie teilt man die heiligen litterarischen Werke in zwölf *genera* ein, was so ausgedrückt wird: es giebt zwölf Formen der Dharma-Verkündigung.*) Das Hinayâna und Mahâyâna soll nur je neun derselben besitzen, welcher dunkle Ausdruck, in verständliche Sprache übersetzt, darauf hinausläuft, dass sowohl die Hinayânisten als die Mahâyânisten neun Añga's anerkennen, ebenso wie ihre südlichen Brüder; allein in der Aufzählung der Añga's**) weichen sie mehr oder weniger voneinander ab.

Als erstes *genus* steht an der Spitze der Liste: Sûtra, übereinstimmend mit dem Pâli: Sutta, welches ebenfalls die Reihe eröffnet. Sûtra's, d. h. Aphorismen, Lehrsätze, Axiome können, ja müssen im Gegensatze zu ausführlichen Auseinandersetzungen den ersten Platz einnehmen, aber es ist ungereimt, sie obenan zu stellen, wo Geya's, Lieder, folgen. Es ist auch hier deutlich, dass der Ausdruck Sûtra einer Verwechslung zweier Wörter sein Entstehen verdankt, und dass die Liste ehedem, lange bevor die Congregation auftrat, mit Sûkta's, d. h. für Deklamation, nicht für Gesang oder Recitativ bestimmten Lieder der Veda-Sammlung anfing. Gesungene Verse heissen *geya* oder (366) *sâman*.***)

---

*) *Dharmapravacanâni.* Dharma alias Veda, ist hier der ganze Schatz der (heiligen) Geistesprodukte, die ganze Literatur, alle Wissenschaft. Die Namen der 12 litterarischen Formen sind: Sûtra, Geya, Vyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Nidâna, Avadâna, Ityukta oder Itivṛittika, Jâtaka, Vaipulya, Adbhutadharma, Upadeça; Wassiljew *B.* p 109; Hodgson *Ess.* p 14.

**) In dem *Lotus*, einem Hauptwerke des Mahâyâna, finden sich die neuen Unterteile in Kap. 2, Vers 48; die Namen werden zum grössten Teile aufgezählt in Vers 44.

***) Hodgson a. a. O. giebt als Beispiele der sogenannten Sûtra's die Rakshâ-Bhagavatî und die Prajñâ-Pâramitâ an.

So lässt sich erklären, warum auf Sutta, d. h. Sûkta, unmittelbar Geya folgt.

Unter Geya, Pâli: Geyya, verstehen die Ceilonesen Sutta's, in denen Prosa mit Versen abwechselt. Ein solches Geya ist z. B. das „Ermahnung des Sigâla" genannte Stück, in dem die Prosa des Buddha jedesmal in gebundener Rede wiederholt wird.*) Natürlich kann ein Geyya trotz des Dogma kein Sutta sein, denn die beiden *genera* werden nebeneinander gesetzt; es ist, als ob man sagte, dass der Arm eine Hand sei mit Zufügung eines Ringes. Die Nördlichen nehmen an, dass Geya's religiöse Loblieder sind; offenbar verwechseln sie Geya mit Gâthâ.**)

Die dritte Art literarischer Producte, Vyâkaraṇa, übereinstimmend mit dem Pâli: Veyyâkaraṇa, umfasst im System der Südlichen das ganze Abhidharma-Piṭaka, ferner die Sutta's ohne Verse und alles, was der Buddha verkündigt hat, sofern es nicht zu einem der übrigen Aṅga's gehört. Die Nördlichen wandten die Bezeichnung auf Prophezeiungen des Buddha hinsichtlich zukünftiger Ereignisse, die ihn selbst oder andere Heilige betreffen, an. Denselben Sinn verbindet man übrigens auch mit dem Pâli: Vyâkaraṇa, verschieden von Veyyâkaraṇa. Allerlei Bedeutungen von Vyâkaraṇa, nämlich „Analyse" und „Trennung (von Licht und Dunkel), Schöpfung" sowie „Offenbarung" sind bei diesem Knäuel so durcheinander gewirrt, dass der

---

Dieselben gehören gar nicht zu dem alten Kanon, denn es sind Mahâyânistische Producte. Wahr ist übrigens in gewissem Sinne, was er hinzufügt: „They are equivalent to the Veda's"; wenn auch die Sukta's oder Ṛica's strenge genommen nicht die Veda's, sondern Teile derselben sind.

*) Diese Form haben die Vaipulya-Sûtra's des Mahâyâna.

**) Daher erklären die Nepalesen Gâthâ's unrichtigerweise als „narrative works, in verse and prose", doch, das sind Geya's; Hodgson a. a. O.

dritte Aṅga nicht ein, sondern drei oder mehrere literarische *genres* repräsentirt.*)

(367) Gâthâ's sind Lieder, Gedichte, Verse. Es können selbstredend ganze Werke in Versform sein. In anderen bildet Prosa den Hauptbestandteil und nur hin und wieder sind Verse eingestreut. Dergleichen Prosawerke mit reichlich eingestreuten Versen sind in der indischen Literatur zahlreicher als sonst; sie sind nicht zu verwechseln mit Geya's, denn deren Merkmal ist, dass die Verse in anderer Form dasselbe sagen, wie der Teil in Prosa. Zu den Gâthâ's rechnen die Ceilonesen mit Recht alle Bücher des Kanon, die ausschliesslich aus Versen bestehen, gleichgültig, welchen Titel sie auch sonst führen mögen, z. B. Dhammapada, Sutta-Nipâta, die Thera- und Therî-gâthâ's. Ob bei den Nördlichen sich Gâthâ's der ursprünglichen Form erhalten haben, ist nicht ersichtlich. Desto reichlicher kommen sie neben dem Prosatexte der Vaipulya-Sûtra's und Avadâna's vor, welche Bücher also Geya's sind.

Die Udâna's, lyrische Ergüsse, sind beiden Abteilungen der Kirche gemein. Die Südlichen besitzen eine besondere Sammlung von 82 Udâna's, die grösstenteils, wenn nicht alle, aus anderen Schriften, in denen sie gelegentlich vorkommen, ausgezogen sind. Einige solcher Ergüsse sind auch in einer Sammlung, dem Dhammapada, aufgenommen.**) Bei den Nördlichen

---

*) Der Nepalese bei Hodgson a. a. O. nennt den Lalitavistara „einen Vyâkaraṇa von der Art Gâthâ". Da Vyâkaraṇa und Gâthâ nebeneinander stehen, kann das eine nicht eine Art des anderen sein. Der Lalitavistara enthält einen doppelten Text, sowohl in Prosa als auch in Gâthâ (d. h. Vers). Er ist also der Form nach das, was die Südlichen Geya nennen. Er ist zugleich nach anderem Sprachgebrauche ein Vaipulya-Sûtra des Mahâyâna und gehört, als Ganzes betrachtet, nicht zu dem alten Kanon.

**) Z. B. Vers 153 und 154. Diese Ergüsse haben das eigentümliche, dass sie nicht nur von dem Gautama ge-

wird eine derartige Blumenlese dem Dharmatrâta zugeschrieben.*)

Nidâna ist im allgemeinen Ursache, Grund, Veranlassung. Die Buddhisten sowie die heidnischen Inder gebrauchen das Wort in mehr als einem Sinne; doch als Añga betrachtet, bedeutet es Veranlassung zu einer Rede, einem Gespräche. Die Nidâna's sind daher Einleitungen zu einer Rede oder zu einer Erzählung. Die Südlichen führen die Nidâna's nicht als eine besondere Klasse von Schriften auf, und mit gutem Grunde, da kein Buch ausschliesslich aus Einleitungen zu bestehen pflegt.**)

(368) Avadâna's, Pâli: Apadâna's, sind Legenden, Beschreibungen berühmter Thaten der vornehmsten Heiligen in früheren Existenzen. Die Nördlichen besitzen auch Avadâna's, welche die Geschicke frommer Könige, z. B. Açoka's, zum Gegenstande haben. Dass dergleichen späte Werke in den Tagen Kanishka's in den Kanon aufgenommen sein sollten, ist mehr als zweifelhaft. Selbst ältere Heiligenlegenden, u. a. über Ânanda zur Zeit der Vorwelt, können schwerlich, selbst in der Theorie, als Teile des Kanon betrachtet werden, wie derselbe auf dem ersten Concile festgestellt sein soll. Die Südlichen kennen die Apadâna's nicht als besonderes Añga, obschon sie eine Sammlung solcher Schriften besitzen. Ohne nähere Angaben ist es unmöglich, festzusetzen, wann man begonnen hat, die Legenden und Sagen, von denen

äussert sind, sondern allen Buddha's ohne Unterschied angehören; Jâtaka, Einleitung 76.

*) Târan. p 98; der Sammler lebte nach dem dritten Concile. Das Werk ist herausgegeben von W. Woodville Rockhille, Udâna-Varga, A collection of verses from the Buddhist canon, compiled by Dharmatrâta, London 1883.

**) In der Medicin bildet Nidâna eine der Hauptabteilungen der Wissenschaft, weil der Ausdruck dort eine ganz andere Bedeutung, die von Pathologie hat.

einige von ziemlich altem Datum sein können, dem Kanon einzuverleiben.

Itivṛittika oder Ityukta, das achte in der Aufzählung der *genres*, entspricht dem Pâli: Itivuttaka. Itivṛitta, eigentlich „so geschah es", ist eine Geschichte, eine Sage, und in der That verstehen die Chinesen unter diesem Ausdrucke alte Geschichten; auch im Pâli ist Itivutta eine alte Geschichte, eine Sage, eine Legende; und obschon das Wort ebensowohl aus Sanskrit *ityukta*, als aus *itivṛitta* entstanden sein kann, ist letzteres wegen der Bedeutung das wahrscheinlichere. Dagegen verbindet man mit Itivuttaka einen ganz anderen Sinn, speciell den eines dogmatischen Ausspruches des Buddha. Das so benannte Buch des Kanon enthält 110 Stücke, welche alle anfangen mit „Der Herr hat gesagt." Hiermit stimmt teilweise die Definition von Ityukta bei den Nepalesen, bei denen Itivṛittika nicht in Gebrauch ist: „Ityukta ist alles, was als Beschluss gesagt wird, die Erklärung einer vorausgehenden Rede." Es ist nicht schwer zu entdecken, dass man zwei verschiedene Worte und Begriffe miteinander verwechselt hat*), ebenso wie es mit Sutta der Fall ist. Als Klasse von Werken hat Itivṛitta wenig (369) Existenzberechtigung neben Avadâna; beides kommt auf dasselbe heraus. Obschon die Chinesen im Gegensatze zu den Nepalesen und Südlichen, Ityukta als Benennung einer bestimmten Klasse von Werken nicht kennen, fehlt bei ihnen die Sache nicht, denn das „Sûtra der 42 Artikel" ist nichts anderes, als was im Pâli ein Ittivuttaka genannt wird.**) Da es wol über allen Zweifel erhaben ist, dass dies Sûtra gegen 70 n. Chr. nach China gekommen ist, — auch die altertümliche Färbung der

---

*) Im Sanskrit formal deutlich unterschieden, Itivṛitta und Ityukta, die beide im Prâkṛit Itivutta geben.

**) Beal *Catena* p 189.

Schrift spricht dafür — so kann man mit gutem Grunde annehmen, dass es auf dem Concile unter Kanishka nicht von dem Kanon ausgeschlossen war.

Ueber die Jâtaka's, Tierfabeln und kleinere erbauliche Erzählungen brauchen wir uns hier nicht des Näheren zu verbreiten. Seit undenklichen Zeiten hat man Fabeln als Mittel der moralischen Erziehung gebraucht, und die ältesten buddhistischen Bauwerke, wie die zu Bharhut und Sanchi zeigen auf die unzweideutigste Weise, dass man der Tierfabel einen hohen Wert beilegte, dass sie einen heiligen Charakter hatte und vermutlich ein ebenso alter Bestandteil des Kanon gewesen ist, als irgend ein anderes Aṅga. Welche Recension der Jâtaka's bis zur dritten Synode hinaufreicht, muss bis auf eine nähere Untersuchung unentschieden bleiben.

Die Rubrik Vaipulya entspricht sachlich dem Vedalla, eine Bezeichnung, welche die Südlichen auf gewisse Sutta's anwenden, die bei dem Zuhörer Erkenntnis (Veda) und Vergnügen verursachen.*) Dies lässt sich wohl mit der nepalesischen Definition vereinigen, derzufolge die Vaipulya's lehren, wie man sich in der Welt das Gute und Nützliche erwerben kann. Sie enthalten also Lehren einer wahren Lebensweisheit, die des Menschen geistliches Heil nicht zeitlichen Interessen aufopfert, ohne darum letztere aus dem Auge zu lassen. Inwiefern Vaipulya eine glückliche Uebersetzung eines Prâkṛit (370) und Pâli Vedalla ist, darüber dürfen wir bei dem Mangel der

---

*) Hardy *E. M.* p 172. Childers *Dict.* p 561. Die einheimische Erklärung kann trotz der unsinnigen Etymologie sachlich ungefähr richtig sein. Gegen die Ableitung Burnouf's *Lotus* p 754, nach Childers „ohne Zweifel die richtige Etymologie", erhebt sich dies Bedenken, dass sie sich auf ein imaginäres Adjektiv mit imaginärer Bedeutung stützt; wenn das Adjektiv bestand, so würde es bedeuten „gespalten". Aus einem so unbestimmten Begriffe kann man alles machen, was man will.

nötigen Angaben kein Urteil fällen. Allerdings kennen die Nördlichen auch Vaidalya, wenn auch nicht in dem Sinne von etwas, das Erkenntnis und Vergnügen giebt.*) Was die Vaipulya's als *genus*, den Vedalla's entsprechend, auch sein mögen, so haben sie doch nichts mit den Vaipulya-Sûtra's der Mahâyânisten gemein, ausser dem Namen.

Die Adbhuta-Dharma's, d. h. ungewöhnliche Naturerscheinungen, sind der Gegenstand von Schriften, welche beide Abteilungen der Kirche mit einander und mit den heidnischen Indern gemein haben. In den buddhistischen Kanons befindet sich kein besonderes Werk über Wunderdinge, und wenn die Doktoren der Kirche behaupten, dass alle Sutta's, in denen von solchen Dingen die Rede ist, zu den Adbhuta-Dharma's zu rechnen seien, dann ergiebt sich von selbst, dass es keine Unterabteilung der Schrift, kein Añga giebt, dem dieser Titel zukommt. Die heidnischen Inder haben eine besondere Klasse solcher Werke.**) Die Abteilung Upadeça, d. h. im allgemeinen Unterweisung, Lehre, wird von den Südlichen nicht unter den Añga's aufgezählt. Die Upadeça's sollen eine analytische Untersuchung der Lehre enthalten, weshalb wir vermuten, dass sie dem im Pâli-Kanon Niddesa (Nirdeça) genannten Werke, welches einen ausführlichen Commentar des Çâriputra zu einem Teile des Sutta-Nipâta enthält, entsprechen.

Ganz abgesondert von der neunteiligen Anordnung in Añga's wird das Sûtra-Piṭaka zerlegt in vier Âgama's, Sammlungen der überlieferten Lehre, die im

---

*) Wassiljew zu Târan. p 302. Die richtige Bedeutung ist daraus nicht zu entnehmen, und solange man nicht die Bedeutung eines Wortes kennt, ist jede Etymologie verfrüht. Der Form nach kann Vaidalya ebensogut mit vidalla in sauvidalla (vgl. vidwala, schlau), als mit vidala, Spahn, Splitter, gespalteter Bambus zusammenhängen.

**) U. a. ein Âdbhuta-Brâhmaṇa und ein Adbhuta-çânti.

allgemeinen Titel mit den ersten vier Nikâya's des südlichen Kanon*) übereinstimmen, obgleich das Princip, auf das die Einteilung der Sûtra's sich stützt, in beiden Kanons nicht dasselbe ist.

Hinsichtlich der Sprache, welche das Concil für den damals revidirten Kanon (371) wählte, lässt sich bis jetzt nichts mit Sicherheit bestimmen. Es ist durchaus nicht unmöglich, dass man bei dieser Gelegenheit sich dazu verstanden hat, die heiligen Urkunden aus der Mâgadhî oder irgend einer anderen Volkssprache in das Sanskrit zu übersetzen, so gut es eben ging. Wir können diesen Punkt berühren, ohne einen Versuch einer Beantwortung der Frage zu machen. Eine solche Untersuchung gehört nicht hierhin.

Das dritte Concil hat, soweit die zugänglichen Daten uns zu einem endgültigen Urteile kommen lassen, keinen überwiegenden Einfluss auf die spätere Entwicklung der Kirche ausgeübt. Statt einen neuen Zeitraum zu eröffnen, hat es nur den Siegel dem alten aufgedrückt. Bald darauf machte sich eine neue Richtung, die des Mahâyâna geltend, eine Richtung, welche seit kürzerer oder längerer Zeit vorbereitet, in dem zweiten und den folgenden Jahrhunderten sich kräftig entwickelte, genährt teilweise von dem zunehmenden Çivaïsmus, teilweise von dem philosophischen Hinduismus, wovon die Bhagavad-gîtâ der reinste Ausdruck ist.

Ehe wir uns von dem Concile abwenden und die Kirchengeschichte dieser Periode beschliessen, sei noch ein Wort über die zwei Hauptpersonen, Vasumitra und Pârçvika, gesagt. Ersterer, nicht mit den späteren Namensgenossen**) zu verwechseln, gilt als Verfasser

---

*) Die Titel sind: Dîrgha-, Madhyama-, Saṃyukta- und Ekottarika-Âgama (Pâli: Anguttara); Burnouf *Introd.* p 48; Wassiljew *B.* p 115; Beal *Tripiṭaka* p 111.

**) Einer derselben ist bekannt als Autor eines ausführ-

eines oder mehrerer Abhidharma-Sûtra's*), offenbar mit Unrecht, wie oben bemerkt wurde. Der zweite, gebürtig aus demselben Gândhâra, das so viele Leuchten der Kirche hervorgebracht hat, soll ursprünglich ein brahmanischer Gelehrter gewesen sein und erst in seinem 80. Jahre die braune Kutte angelegt haben.**) Ihm schreiben einige das Verdienst zu, den vielseitigen Açvaghosha bekehrt zu haben, aber andere geben dem Ârya-Deva, der ein Jahrhundert später lebte, diese Ehre.***) Es ist gefährlich, von einer so sagenhaften (372) Persönlichkeit wie Açvaghosha, der sich des Besitzes von neun Namen erfreut: Mâtṛiceṭa, Pitṛiceṭa, Durdharsha, Durdharsha-Kâla, Dhârmika, Subhûti, Maticitra, Çûra und Açvaghosha, mehr zu sagen†) als dies, dass er unseres Dafürhaltens gar kein Mensch war, sondern nichts anderes als Kâla, d. h. eine Form Çiva's. Warum die Personification des Einflusses des Çivaïsmus gleichzeitig mit Nâgârjuna gesetzt werden muss, wird aus dem folgenden Kapitel hervorgehen. Allerdings, die Identificirung des Açvaghosha mit Çiva verdient nicht den Namen einer Entdeckung: sie steht mit anderen

---

lichen Commentars (Mahâbhâshya) zu Vasubandhu's Abhidharma-Koça, und eines Werkes über die 18 Secten; Târan. p 174; vgl. 68.

*) Hiuen Thsang *Mém.* p 119 verwendet den Ausdruck Çâstra, Lehrbuch: Prakaraṇapâda-çâstra.

**) *Voy. des Pèl. B.* II p 114, wo man lesen kann, wie die Strassenbuben den abgelebten Greis, der Mönch wurde, als einen Simpel und Narren verhöhnten, und wie er da zu seinem Namen Pârçva gekommen ist.

***) Wassiljew *B.* p 76; 211; wo die Legende der Bekehrung steht. Dieselbe Legende erzählt Hiuen Thsang *Mém.* I p 434 von Ârya-Deva, als dessen Zeitgenosse Açvaghosha vorkommt; *Mém.* p 214. Derselbe Reisende bringt nicht den Açvaghosha mit Çâriputra und Sañjaya zusammen, wie die französische Uebersetzung angiebt, sondern Açvajit; *Mém.* II p 52.

†) Târan. p 90.

Worten ausgedrückt bei Târanâtha: „Als er (Kâla-Açvaghosha) in den Tantra- und Mantra-Formeln, und in der Dialektik sehr bewandert wurde, gab ihm Maheçvara selbst Anleitung.“ Das ist zwar Unsinn, aber doch zu verstehen. Wahrscheinlich ist Açvaghosha, wenn nicht Avalokiteçvara selbst, so doch der Name des Zeitraumes, in welchem die Verehrung dieses Bodhisattva eingeführt wurde.*) Aus einem Feinde des Buddhismus soll er ein eifriger Anhänger desselben geworden sein, d. h. das weniger günstige Verhältnis zwischen den çivaïtischen und buddhistischen Mönchen wurde allmählich besser, nachdem die Çâkya-Söhne einen verkappten Çivaïsmus hatten sich einschleichen lassen; und dies ist historisch wahr, die Çâkya-Söhne waren unaufhörlich in die bittersten Streitigkeiten verwickelt — jede Seite ihrer Kirchengeschichte liefert die Beweise dafür — und zwar untereinander oder mit den Jaina's, nicht mit den Çivaïten. In dem Zeitraume, den wir jetzt zu behandeln haben werden, waren die Streitigkeiten zwischen den Brüdern sowohl im Süden als im Norden bitterer denn je, und selbst wenn die Çâkya-Söhne die Fähigkeit besessen hätten, gegen die heidnischen Inder zu kämpfen, würde es ihnen an Zeit (373) und Lust dazu gefehlt haben. Sie hatten zu viel damit zu thun, sich gegenseitig zu bekämpfen, zu verdächtigen und zu beschimpfen.

*) Daher kommt es, dass er von Târâ (seiner Çakti, alias: Durgâ) eine Prophezeiung empfangen haben soll; Târan. p 91. Er wird auch der erste lyrische Dichter genannt, der durch seine Lobgesänge den Buddhismus von den scholastisch-pedantischen Dogmen loslöste und ihn für das Volk, das seine Lieder zu Ehren des Buddha sang, zugänglich machte; Wassiljew *B.* p. 48.

KAPITEL III.

Dritter Zeitraum von Kanishka bis zum Ende des Mittelalters.

---

1) Die Kirche auf Ceilon. Ketzerei unter Tishya. Der Sthavira Deva. Ketzerei unter Meghavarṇa. Aufruhr in der Kirche unter Mahâsena. Zerstörung des Mahâvihâra. Blüte von Abhayagiri. Buddhaghosha. Erneute Ketzereien. Einfall der Fremden. Parâkrama-Bâhu. Die Eintracht in der Kirche wieder hergestellt. Der Tyrann Mâgha. Glaubensverfolgung. Parâkrama-Bâhu III. Verfall des Landes.

Nach dem Tode des niedrig gebornen, aber verdienstlichen Vṛishabha verstrich ein Jahrhundert, von dem nichts besonderes zu sagen ist, als dass verschiedene neue Heiligtümer gestiftet und alte verschönert oder vergrössert wurden.*) Um so wichtiger ist die Regierung Tishya's, der im Jahre 209 oder 217**) an die Regierung kam. Zu dieser Zeit entstand eine Irrlehre, welche von einigen Vetulliya-Theorie genannt wird.***) Schlechte Mönche ver-

---

*) Quellen: Dîpav. Kap. 22; Mahâv. 225 fgg. Vgl. Lassen *Ind. Alt.* II p 1020 fgg., IV p 279 fgg.

**) Hinsichtlich der Reihenfolge und der Regierungsjahre weichen die beiden Chroniken bedeutend voneinander ab.

***) So im Mahâvansa; damit stimmt überein Vetulla, wie eine Variante zu Dîpav. 22, 45 hat. Sonst spricht die zuletztgenannte Schrift nur von Vitaṇḍa-vâda, Haarspalterei. Diese sogenannte Irrlehre gehört nicht zu den drei officiellen, auf Ceilon entstandenen Ketzereien: 1) die der Dharmarucika's; 2) der Sâgalika's; 3) und einer anonymen zur Zeit Agrabodhi's.

kündeten unerlaubte Dinge und thaten durch ihre Haarspaltereien und Spitzfindigkeiten dem wahren Glauben grossen Abbruch. Dem Könige gelang es mit Hilfe seines Ministers Kapila, diese gefährliche Theorie zu unterdrücken; und um den Verkündern des Wortes einen glänzenden Beweis seiner Huld zu geben, schenkte er ihnen eine grosse Summe Geldes und liess auf der ganzen Insel die Schulden der Geistlichen bezahlen. Auch sorgte er dafür (374), dass stets ein genügender Vorrat von Arzneien für die Verpflegung der Kranken zur Verfügung stand. Zu dieser guten That war er von dem Sthavira Deva angeregt worden, der ihm das Sûtra über Kranke gepredigt hatte.

Diese ehrenvolle Erwähnung des Deva*) rechtfertigt die Annahme, dass er kein gewöhnlicher Mann war, und wirklich ist Deva, oder, wie er ehrend genannt wird, Ârya Deva auch bei den Nördlichen hochangeschrieben. Alle Berichte lauten darin einstimmig, dass Deva aus Ceilon stammte und ein jüngerer Zeitgenosse des Nâgârjuna**) war, als dessen Nebenbuhler er dargestellt wird. Wenn er zugleich ein Schüler des Nâgârjuna genannt wird, dann ist dies *cum grano salis* zu nehmen, ebenso wie die scholastische Sage, dass der Meister einmal die Rolle des Advokaten des Teufels spielte und die Satzungen der Ketzer gegen Deva verteidigte, der nach einer Disputation von einer Woche den Nâgârjuna glänzend besiegte.***) Târanâtha behauptet, dass Deva zur

*) Er tritt einige Jahre später nochmals als Prediger auf; Dîpav. 22, 50.

**) *Lebensb.* p 310; Târan. p 83; *Voy. des Pél. B.* I p 186; II p 432; 435.

***) Hiuen Thsang (*Mém.* a. a. O.) erzählt ausführlich, dass derselbe Deva zu Pâṭaliputra den Glockenturm bestieg und daselbst, trotz des Verbotes des Königs, die grosse Glocke läutete. Andere erzählen dasselbe von Açvaghosha (= Mahâdeva); das *qui pro quo* ist erklärlich.

Zeit des Candragupta*) als Rektor an dem Kolleg zu Nâlanda wirkte. Ob dies richtig sein kann, hängt von der Beantwortung der Frage nach dem Anfange der Gupta-Aera ab.**) Hier müssen wir die Frage auf sich beruhen lassen und uns mit dem alleinigen Zeugnisse der Nördlichen begnügen, dass Nâgârjuna nach dem Comité unter Kanishka zur Welt kam. Es ist also wohl möglich, dass Deva ein jüngerer Zeitgenosse des Nâgârjuna war.***) Auf die Behauptung der Nördlichen, dass Deva ein Anhänger des Mahâyâna war, ist nicht viel zu geben; die Söhne des Buddha, und nicht zum wenigsten die Mahâyânisten, haben wie wir wissen, die Schwäche, alle grossen Männer und die (375) vornehmsten Götter obendrein zu den ihrigen zu rechnen.†) Dem Bestreben, das Ansehen des Mahâyâna aufrecht zu erhalten, wird es auch wohl zuzuschreiben sein, dass man den Disput zwischen Nâgârjuna und Deva als ein Spiegelgefecht darstellt. Die ganze Erzählung — für deren historischen Charakter wohl niemand einstehen kann — macht den Eindruck, als ob man die Niederlage irgend eines mahâyânistischen Doktors in

---

*) Aus dem Hause der Gupta's.

**) Anmerk. des Uebers. Aus Candragupta's Regierung trägt eine Inschrift das Datum 93 (der Gupta-Aera). Nimmt man als Anfang derselben das Jahr 177 n. Chr. an, so würde die Zeit Deva's etwas zu spät fallen; nimmt man dagegen 319 an, so würde die Zeit Deva's noch um zwei Jahrhunderte später verlegt werden.

***) In *Lebensb.* p 310 steht, dass Nâgârjuna im 60. Jahre in den Himmel fuhr. Nimmt man an, dass er 180 starb, und dass Deva vor Tishya predigte, nachdem er in seiner Jugend Indien bereist hatte, dann kann er sehr wohl seinem sogenannten Lehrer und Besieger begegnet sein.

†) Der ehrsame Hiuen Thsang (*Mém.* I p 140) erklärt mit der grössten Naivetät, dass die Ceilonesen, als sie eben von Mahendra bekehrt worden waren, der Schule der Sthavira's folgten, und dass diese Schule sich dem Mahâyâna anschloss.

eine Polemik gegen Deva umgewandelt und dadurch bemäntelt habe.

Auf Tishya folgten einige Herrscher aufeinander, die in ihren kurzen Regierungen nach Kräften ihren Eifer für die Kirche bewiesen, bis gegen 248 Abhaya, mit dem Beinamen Goshṭaka oder Meghavarṇa, ein Mann aus der Hefe des Volkes, wie seine unmittelbaren Vorgänger, sich zum Herrn des Thrones machte. Im Jahre 251 brachen die Streitigkeiten zwischen den Geistlichen von Grossmünster (Mahâvihâra) und Abhayagiri aufs neue aus.*) Dies gab Veranlassung zu dem sogenannten Sâgalika-Schisma, wovon die folgenden Einzelheiten mitgetheilt werden. Die Mönche des (zukünftigen) Jetavana-Klosters hatten sich schon vor der Stiftung dieses Bruderhauses von den Dharmarucika's getrennt und waren nach dem Südkloster gezogen. Diese unter dem Namen Sâgalika bekannten neuen Ketzer erklärten die zwei Vibhanga des Vinaya-Piṭaka für apokryph und bekamen später im Kloster von Jetavana die Oberhand. Letzteres wurde gegen 290 von König Mahâsena gegründet und 302 von dessen Sohne vollendet. Das officielle Datum des Schisma der Sâgalika's, die später Jetavanisten genannt wurden, ist also 251. So erzählt ein Kommentar zum Mahâvansa; aber die Chronik selbst sagt, dass die Mönche von Abhayagiri aufs neue in den Vetulliya verfielen, dass die Grossmünster'schen dagegen tapfer für die Reinheit des (376) Glaubens stritten und zu bewirken wussten, dass 60 ihrer Gegner aus dem Kloster vertrieben und nach dem Festlande verbannt wurden. Die Verbannten fanden einen Bundesgenossen an einem gewissen Saṅghamitra, einem Sthavira von der Küste Coromandels, der sich

*) Nach Mahâv. 231, wo eine Erneuerung der Vetulliya-Ketzerei erwähnt wird. Hiermit steht die ausführlichere Angabe in dem Commentare zu dieser Chronik bei Turnour, Vorrede CI in Widerspruch.

zu ihrem Vorkämpfer aufwarf. Er setzte nach Ceilon über, erschien unverfroren auf einer Versammlung unter dem Vorsitze des Sanghapâli in dem Stûpârama und hatte die Dreistigkeit, die Männer von Grossmünster zur Rede zu stellen und den Vorsitzenden zum Schweigen zu bringen.

Es scheint, dass der fremde Mönch insgeheim von dem Könige unterstützt wurde; sicher ist, dass derselbe ihn zum Erzieher seiner zwei Söhne, Jyeshṭha-Tishya und Mahâsena, ernannte. Sanghamitra versäumte nicht, aus den günstigen Verhältnissen, in die er gestellt war, soviel als möglich Nutzen zu ziehen, und verstand es, am Hofe und bei den Grossen des Reichs sich einen Einfluss zu verschaffen, der sich später so verhängnisvoll für den Frieden der Kirche erweisen sollte.

Obschon König Abhaya so unverantwortlich gegen die Grossmünster'schen eingenommen war, und nur zu sehr unter dem Einflusse des fremden Mönches stand, so war er doch ein frommer Fürst, der sich durch Stiftung von Brüderhäusern und Heiligtümern, sowie durch Schenkungen an die Kongregation höchst verdient machte. Auch sein Sohn Jyeshṭha-Tishya, der ihm im Jahre 261 folgte, wird sehr gelobt. Er war freigebig gegen die Brüderschaft, stiftete einige Gebäude, u. a. das Kloster auf dem Berge Prâcina-Tishya; einen Altar um den Bodhibaum, ein steinernes Portal bei Grossmünster, und eine Uposatha-Halle beim Südkloster. Mit seinem Bruder und seinem alten Lehrer stand er nicht auf dem besten Fusse; letzterer fand es denn auch geraten, unmittelbar nach Tishya's Thronbesteigung nach dem Festlande sich in Sicherheit zu begeben.

Sobald nach Tishya's Tode sein jüngerer Bruder und Nachfolger die Zügel der Regierung in die Hand genommen hatte, im Jahre 275, nahmen die religiösen Angelegenheiten eine ungünstige Wendung, während

die heterodoxe Partei wiederum das Haupt erhob und von dem Könige, dem es sonst nicht an guten Eigenschaften gebrach, begünstigt wurde. Der Dîpavansa, welcher mit dem Tode Mahâsena's schliesst, erzählt, dass es unter den Geistlichen wahre und (377) falsche Brüder gegeben habe, die einen wahrhafte Asketen, die anderen nur zum Scheine Asketen. Letzere waren es, die den verblendeten König ins Schlepptau nahmen und die Unverschämtheit so weit trieben, dass sie Lehren verkündigten, die direkt im Widerspruche mit den unzweideutigsten Vorschriften der heiligen Schrift stehen. Dieses Schlangengezücht, als deren Ratdreher der böse Soṇa und Durmitra*) namhaft gemacht werden, vermass sich zu behaupten, dass einer erst nach vollendetem 20. Jahre nach der Geburt zum Priester geweiht werden dürfe, während die Schrift doch so deutlich sagt, dass man die Jahre von der Empfängnis abzurechnen habe.**) Sie verkündigten auch die abscheuliche Irrlehre, dass die Geistlichen elfenbeinerne Fächer tragen dürften***), und mehr derartige Irrtümer.

Trotzdem der Chronikschreiber seiner Entrüstung in den stärksten Worten Ausdruck giebt, geht er doch über die Ereignisse selbst hinweg. Diese Ereignisse waren nach dem Mahâvansa von viel ernsterer Art als das Gezänke über Fächer und die Berechnung des Alters nach der Geburt oder der Empfängnis. Sañghamitra, der unmittelbar nach dem Tode Jyeshṭha-Tishya's nach Ceilon zurückgekehrt war, hatte noch nichts von dem Vertrauen seines

---

*) D. h. falscher Mitra; das ist kein wirklicher Name, sondern ein Schimpfname für Sañghamitra.

**) Diese Erlaubnis wird gegeben im Mahâvagga I, 75. Wir folgen der Lesart des Prof. Oldenberg (Dîpav. 22, 72), weil die Lesart im Texte keinen erträglichen Sinn giebt.

***) Nach einer der Lesarten; siehe die Anmerkung des Herausgebers.

Schülers verloren und scheute sich nicht, seinen Einfluss dazu zu missbrauchen, dass er Mahâsena gegen die Grossmünster'schen aufbrachte. Der König liess sich in einer unglücklichen Stunde überreden, einen Befehl zu erlassen, worin es jedem bei schwerer Strafe verboten wurde, den Geistlichen von Grossmünster Geschenke zu machen. Die Folge war, dass die Rechtgläubigen in grosse Not gerieten. Sie flüchteten nach dem Süden des Landes, und das Kloster blieb neun Jahre lang unbewohnt.

Sañghamitra war mit diesem guten Erfolge seiner Bemühungen noch nicht zufrieden; er bedeutete dem Könige, dass jedes herrenlose Gut (378) dem Landesherrn verfalle, und wusste es durchzusetzen, dass Grossmünster confiscirt wurde; und hierbei blieb es nicht. Ein eifriger Anhänger des Sañghamitra, der böse Soṇa, liess den Lohaprâsâda und andere Gebäude zerstören und das Material des abgebrochenen Mahâvihâra wurde nach dem Abhayagiri gebracht, um zum Baue eines Tempels mit Buddhabild, einer Terrasse um den Bodhibaum und eines Kapitelhauses gebracht zu werden. Durch dies alles nahm das Kloster ungemein an Glanz und Ansehen zu.

Dergleichen widerrechtliche Handlungen mussten eine Reaktion hervorrufen. Einer der Minister, Meghavarṇa, stellte sich an die Spitze der Missvergnügten und rief einen Aufstand hervor, der mit einem Vertrage zwischen Mahâsena und den Aufständischen endigte, worin bestimmt wurde, dass der Mahâvihâra wieder aufgebaut werden sollte. Unterdessen war Sañghamitra durch die Hand eines Mörders gefallen. Eine Geliebte des Königs, voll glühenden Eifers für den wahren Glauben und trostlos über die Zerstörung von Grossmünster, hatte, um ihre fromme Gesinnung zu beweisen, mit einem Zimmermann ein Einverständnis eingeleitet, und mit dessen Hilfe den verhassten Mönch umbringen lassen, während er auf dem Wege

war, den Stûpa-Hof zu zerstören. Auch dem bösen Soṇa wurde von der frommen Buhlerin und ihrem Gehilfen dasselbe Los bereitet.

Bald nachdem durch die Bemühungen des Ministers Meghavarṇa Grossmünster in genügender Grösse hergestellt war, um die alten Bewohner nach einer neunjährigen Abwesenheit wieder aufzunehmen, wurde von dem Könige Mahâsena der Grund zum Baue des Klosters Jetavana gelegt. Die Geschichte dieser Stiftung ist ziemlich sonderbar, wie auch allerdings die ganze Darstellung von den Thaten des Königs und seinen Beweggründen aus der Feder der Grossmünster'schen Chronikschreiber verdächtig ist. Ein Mönch Tishya aus dem Südkloster, der wegen seines schlechten Betragens berüchtigt war, soll den Fürsten vermocht haben zu seinem, Tishya's, Nutzen ein neues Kloster im Sprengel von Grossmünster zu bauen. Die Grossmünster'schen weigerten sich durchaus, einen Finger breit von ihrem Terrain abzutreten, und zogen vor, eher das Bruderhaus zu räumen. Sie zogen aus, aber kamen — (379) es geht nicht hervor weshalb — nach neun Monaten zurück. Der verrufene Tishya wurde vor den Richter citirt und gegen den ausdrücklichen Willen des Königs zur Verbannung verurteilt, was nicht verhinderte, dass das Jetavana-Kloster gegründet und später unter dem eminent orthodoxen Nachfolger Mahâsena's, Meghavarṇa, vollendet wurde. In diesem Kloster wurde die Ketzerei der Sâgalika's ausgebrütet, die, wie oben gesagt, gewöhnlich nach ihrem Wohnsitze Jetavanisten genannt werden, und mit den Schismatikern von Abhayagiri und den rechtgläubigen Klosterbrüdern von Grossmünster die drei ceilonesischen Secten ausmachen.*)

---

*) Diese drei sind die einzigen, die bei einem barmanischen Schriftsteller genannt werden (Bigandet II p 142).

Bei der Einseitigkeit der uns überkommenen Berichte können wir über die Kirchenpolitik des Mahâsena kein Urteil fällen, geschweige denn, sie verurteilen. Sicherlich war er kein Feind der Religion oder der Kirche — das beweisen seine zahlreichen Stiftungen und Schenkungen, — aber er sympathisirte wenig mit den Herren von Grossmünster. Desto mehr begünstigte er die übrigen Buddhisten seines Reiches, und wenn er sich zu Gewaltthaten hat verleiten lassen, dann wird dies niemand gutheissen. Die Zerstörung von buddhistischen Klöstern und Heiligtümern durch Buddhisten können nur Fanatiker beschönigen. Diese Thatsache selbst, die nicht allein steht, ist bezeichnend. Es ist zwar einmal behauptet worden, dass zur Zeit des Pushyamitra und später Klöster durch die „Brahmanen" verwüstet worden seien, aber bis jetzt ist niemand imstande gewesen, auch nur den Schimmer eines Beweises dafür vorzubringen. Doch erleidet es keinen Zweifel, dass Buddhisten selbst in fanatischem Hasse gegeneinander dergleichen Frevel begangen haben.

Mahâsena's Sohn und Nachfolger Meghavarṇa wird als ein Begünstigter der Partei der Grossmünster'schen dargestellt. Er händigte ihnen die beschlagnahmten Ländereien wieder aus, liess die zerstörten Zellen und den Lohaprâsâda wieder aufbauen und den Mahâvihâra vergrössern. Trotzdem (380) scheint er nicht von dem Gängelbande der Hyperorthodoxen geleitet worden zu sein, denn er vollendete den Bau des Jetavana-Klosters. Unter seiner Regierung, im Jahre 309, fand die feierliche Ueber-

---

sowie in einer tibetanischen Liste, welche im Anhange eine Stelle finden wird. Ein drittes Schisma, wodurch die Anzahl der Secten auf vier stieg, entstand im Jahre 601; Turnour, Vorwort CII. Die Begriffe von Schisma und Secte, welche hier durch *bhedo* ausgedrückt werden, werden nicht immer genau unterschieden.

bringung des Buddhazahnes nach der Insel statt, sowie die Errichtung des Standbildes des Apostels Mahendra und seiner vier Genossen; allerdings etwas spät, wie man zugeben wird. Sowohl der Name Mahendra, als auch die Sache selbst, gemahnen uns unwillkührlich an die Standbilder der fünf Indra's, die einerseits mit den Dhyâni-Buddha's und andrerseits mit den fünf Kuçika's, d. h. Indra's, auf Java verwandt zu sein scheinen.*) Es würde nicht uninteressant sein, zu wissen, welche von den drei Parteien unter den Geistlichen den grössten Anteil an der Herbeischaffung des heiligen Zahnes und der Errichtung der Standbilder des Mahendra und seiner Gefährten gehabt hat. Nach den Berichten, die Hiuen Thsang während seines Aufenthaltes in Indien erhalten hat, hielten die Grossmünster'schen sich streng an das Hinayâna, während die von Abhayagiri sowohl das Hina- als auch das Mahâ-yâna studirten. Wenn auch die von ihm gebrauchten Ausdrücke nicht glücklich gewählt sind, so enthält sein Bericht doch eine Andeutung, dass die von Abhayagiri mit ihren mahayânistischen Brüdern auf dem Kontinente in Verbindung

---

*) Vgl. Band I, p 415 und oben p 415. Mahendra ist synonym mit Vajrapâṇi, und dies ist auch der Name eines Dhyâni-Bodhisattva, Sohn des Dhyâni-Buddha Akshobhya; auch der Apostel Mahendra wird der Sohn des Meisters der Çramaṇa's, oder des Buddha (Mahâvansa 239 genannt. Rechnet man den Schüler Sumanas mit, dann erhält man die sechs personificirten Abhijñâ's (neben den fünf Abhijñâs). Der Wortlaut des alten *versus memorialis* in Suttavibhanga I p 313, 319 ist derart, dass der mythologisch-allegorische Character der fünf Weisen (alias Dhyâni-Buddha's) noch durchschimmert. Daher begeben sie sich wie *haṃsa's* (worunter Brahman der höchste ist), durch die Luft so schnell wie die Gedanken; vgl. Maitri-Upanishad 6,34. In dem Makrokosmus deutet Haṃsa Sonne, Mond und andere Lichterscheinungen an, in dem Mikrokosmus die Sinnesorgane; der höchste Haṃsa ist im ersten Falle die Sonne, im anderen die Rede, das innere Licht.

standen, und daher nicht gänzlich mit den Ideen unbekannt sein konnten, die, je länger, desto mehr in der indischen Kirche die Oberhand bekamen, denen des Mahâyâna, das stets darnach gestrebt hat, den Kultus so stark wie möglich in dem Volke zu verbreiten. Wenn man die Vermutung ausspricht, dass die bezüglich des Kultus ergriffenen Massregeln vornehmlich der (381) Bemühung der Abhayagiri'schen zu verdanken sind, so braucht man doch nicht vorauszusetzen, dass die Grossmünster'schen heftig gegen diese Neuerungen zu Felde gezogen seien. Denn wenn sie auch Asketen von altem Schlage waren, so standen sie doch in der Verehrung der Reliquien und des grossen Apostels, dessen Legendengeschichte sie so treu der Nachwelt überliefert haben, hinter niemand zurück. Ausserdem kann der Einfluss von Grossmünster in jenen Tagen nicht überwiegend gewesen sein; zwar liess König Buddhadâsa (339—368)*) das Kloster vergrössern und schenkte demselben die Einkünfte zweier Dörfer, aber aus dem unverdächtigen Zeugnisse Fa Hian's geht zur Genüge hervor, dass die Grossmünster'schen im Anfange des 5. Jahrh. nicht die erste Stelle, wie vor Mahâsena, einnahmen. Als der Chinese zwischen 410 und 415.**) auf Ceilon verweilte, hatte das Kloster zu Abhayagiri 5000 Be-

---

*) Dieser Name bedeutet: Buddha's ergebener Diener. Solche Namen auf *dâsa* ausser für Çûdra's, sind in Indien erst dann in Gebrauch gekommen, als der Hinduismus im engeren Sinne die demütige Verehrung eines Gottes, die *Chakti*, in den Vordergrund trat. Das Mahâyâna ist nichts anders als das buddhistische Pendant zum Hinduismus des Mittelalters, entstanden zu derselben Zeit, erwachsen aus denselben Bedürfnissen, eine Frucht derselben geschichtlichen Entwicklung. Der Name Buddhadâsa kommt, so weit wir wissen, zuerst in einer Inschrift aus der Regierung des Jyeshṭha-Tishya vor; Dr. E. Müller *Ancient Inscriptions in Ceylon*, Nr. 67.

**) *Travels* p. 173.

wohner, während Grossmünster wenig mehr als die Hälfte, 3000 zählte. Auch an Pracht und Reichtum zeichnete sich ersteres vor letzterem aus: dorthin wurde die Zahnreliquie bei den Prozessionen feierlich gebracht.*) Dies alles bestärkt uns in der Ansicht, dass die Abhayagiri'schen zu jener Zeit den Vorrang hatten, und zugleich, dass sie eine mit dem Mahâyâna verwandte Richtung vertraten.

Während Fa Hian's Aufenthalt in Ceilon herrschte dort Mahânâman (410—432). Dieser Fürst, den der Reisende preist als „jemand, der aufrichtig an den Buddha glaubt“, war durch die Ermordung seines Bruders Upatishya (368—410) auf den Thron gelangt, im (382) Einvernehmen mit des letzteren Gemahlin, welche sich sofort mit dem neuen Könige verheiratete.**) Der fromme Mahânâman machte sich um die Kirche im allgemeinen sehr verdient; er stiftete u. a. ein Kloster auf dem Koṭi-Berge, welches Bruderhaus eine Filiale von Abhayagiri war.***) Die Königin, eine Malabarerin, scheint die Lehre Çâkya's nicht angenommen zu haben, oder behielt wenigstens soviel Neigung für den Glauben, in dem sie erzogen war, dass sie ein Bruderhaus für Mönche einer anderen Secte, einer çivaïtischen oder jinistischen, auf dem Berge Dharma-rakshita bauen liess.

Unter der Regierung Mahânâman's war der berühmte Buddhaghosha auf der Insel thätig. Laut der in jeder Beziehung ausgeschmückten Erzählung der Chronik war er ursprünglich ein Brahmane, der durch einen Mönch Revata zum wahren Glauben bekehrt worden war, und von demselben veranlasst wurde,

---

*) Ebendaselbst p 151, 157, 159.

**) Upatishya wird als besonders fromm gerühmt und als jemand, der die zehn Gebote hielt, d. h. er war ein ceilonesischer Eduard der Bekenner.

***) Fa Hian, *Travels* p 158 hat unrichtig Poti, der Mahâv. 250 spricht von drei Vihâra's auf dem Berge Koṭi.

die singhalesische Aṭṭhakathâ zu studiren und in das Pâli zu übersetzen.*) Der junge Gelehrte setzte vom Festlande nach Ceilon über und liess sich in Grossmünster nieder. Nachdem er eine Probe seiner Fähigkeit durch Abfassung des Visuddhi-magga, einer Art Encyklopädie der Glaubenslehre, abgelegt hatte, wurde ihm erlaubt, die Aṭṭhakathâ in Pâli zu übersetzen. Er erfüllte seine Aufgabe so vorzüglich, dass die erstaunten Mönche ihn für den zu erwartenden Messias Maitreya hielten. Nach Vollendung seines Werkes ging er nach Indien oder nach einem anderen Berichte nach Barma, um den Glauben zu verbreiten. Letzteres ist das wahrscheinlichste, weil die Barmanen dem südlichen Kanon folgen, und man allen Grund hat, zu glauben, dass von Barma aus dieser Kanon überall bis Siam, Kambodja etc. (383) durchgedrungen ist. Noch im 11. Jahrhundert gehörte die Buddhisten von Kambodja zur nördlichen Abteilung.**)

Von 459—477 herrschte König Dhâtusena. Dieser hervorragende Fürst liess das Abhayagiri-Kloster verschönern und bereicherte es durch ein prächtiges Buddhabild mit Augen aus Edelstein, Haaren von Gold und einem Gewande aus kostbarem Stoffe.***)

---

*) Siehe oben. Nach Mahâv. 250 und dem Commentar war Buddhaghosha bei der Bodhiterrasse zu Gayâ geboren, rein zufällig, da er nicht als Buddhist, sondern als Brahmane zur Welt kam. Die Barmanen lassen ihn zu Thaton in Barma das Licht der Welt erblicken; Bigandet II, 145. Vgl. Lassen *Ind. Alt.* IV p 372.

**) Aus den verwirrten Berichten bei Târan. p 262 kann man wenigstens das mit Sicherheit schliessen, dass man in Tibet die Erinnerung an die Verbreitung des Mahâyâna in Hinterindien nicht verloren hatte; vgl. *Ind. Alt.* IV p 710.

***) Nicht minder prächtig war das Bild an demselben Orte, welches Fa Hian beschreibt, *Travels* p 151. Es war aus Jaspis, glänzte von Gold, Silber und Edelstein, und hielt eine Perle von unschätzbarem Wert in der Hand.

Auch für Maitreya und Mahendra wurden Standbilder errichtet, während die Zahnreliquie und der heilige Baum in feierlichster Weise geehrt wurden. Dass der König auch über die Reinheit des Glaubens wachte, bewies er durch seine strengen Massregeln gegen die Klosterbrüder zu Cetiya-Berg, wo die alte Dharmarucika-Ketzerei wiederum ihr Haupt erhob. Angespornt von den Rechtgläubigen, liess er die Brüder aus dem Kloster verjagen.

Nicht alle Handlungen Dhâtusena's waren lobenswert. Als seine Tochter von ihrem Gatten, des Königs eigenem Neffen und Oberbefehlshaber der Truppen misshandelt wurde, liess er aus Rache die Mutter seines Schwiegersohnes entkleiden und lebendig verbrennen, wahrscheinlich in Nachahmung des frommen Açoka, von welchem die Sage etwas ähnliches erzählt.*) Im höchsten Masse durch diese Missethat erbittert, verschwor sich der Oberbefehlshaber mit Kâçyapa, dem ältesten Sohne des Königs, um den Unmenschen vom Throne zu stürzen, und alsbald machte ein siegreicher Aufstand dem Ansehen Dhâtusena's ein Ende, welcher auf Befehl seines Sohnes in ein Gefängnis geworfen und durch Verhungern aus dem Wege geräumt wurde.**)

Der unmenschliche Kâçyapa machte im Jahre 495 durch Selbstmord seinem (384) Leben ein Ende, nachdem er in einer Schlacht gegen seinen jüngeren Bruder Maudgalyâyana den kürzeren gezogen hatte. Der neue König hielt ein schreckliches Gericht unter den Anhängern seines Vorgängers und liess 1000 Menschen mit kühlem Blute umbringen. Er war ein

*) Bemerkenswert ist, dass Dhâtusena den Namen Dharmâçoka führte.

**) Soweit geht der edirte Teil des Mahâvansa. Für das folgende haben wir hauptsächlich Lassen benutzt mit Hinzuziehung von Knighton's *History of Ceylon* und Upham's Auszüge aus Mahâv., Râjâvali und Râjaratnâkara.

eifriger Buddhist und freigebig gegen die Geistlichkeit. Unter seiner Regierung wurde eine merkwürdige Haarreliquie aus Indien hinübergebracht und in einem besonders dafür erbauten Stûpa niedergelegt.*) Gegen die Mitte des 6. Jahrh., im Jahre 545 lebte nach einer Pause die schändliche Vetulliya-Ketzerei wieder auf. Die Schuld wurde den Geistlichen von Abhayagiri zugeschrieben. Der König Çilâkala ergriff entschiedene Partei für die Rechtgläubigen und nahm strenge Massregeln: die ketzerischen Schriften wurden verbrannt und damit wurde die Bewegung im Keime unterdrückt.

Ein gutes halbes Jahrhundert später, unter König Agrabodhi I.**), wurde der Friede in der Kirche aufs neue gestört, diesmal durch zwei Mönche, die zur Diöcese von Jetavana gehörten. Diese sehr verdorbenen Geistlichen verbreiteten nicht nur die Verleumdung, dass die früheren Schismen eine Folge des schlechten Wandels der Grossmünster'schen gewesen wären, sondern verteidigten auch aufs Hartnäckigste die ketzerischen Lehren in ihren eigenen Nikâya's.***) Von grosser Bedeutung scheint indessen die Bewegung nicht gewesen zu sein, man hört später nichts mehr davon. Mit wie grellen Farben auch die Schriftsteller von Grossmünster die

*) Haarreliquien waren um diese Zeit sehr in Mode: Im Anfange des 6. Jahrh. sandte der König von Siam eine Gesandtschaft nach China, um dem Kaiser ein Haar des Gautama anzubieten; das Haar hatte eine Länge von 14 Fuss. Ein paar Jahre früher war in China selbst, zu Nanking, unter einer alten Pagode ein solches Haar ausgegraben worden; es war 12 Fuss lang, gelockt und unendlich dehnbar. Beal, Introd. zu *Travels* XXXII.

**) Dieser Name klingt bedenklich nach Mahâyânismus; in dem *Lotus* kommt der Ausdruck unzähligemale vor; bei den Hînayânisten muss man darnach suchen.

***) Ob man hieraus schliessen darf, dass zu jener Zeit noch verschiedene Recensionen der Nikâya's auf Ceilon bestanden, ist zweifelhaft.

Ungerechtigkeiten der Dissidenten schildern, vor allem derer von Abhayagiri, so geht doch aus nichts hervor, dass letztere an Glaubenseifer hinter ersteren (385) zurückstanden. Von einer feindlichen Haltung gegenüber dem Dharma kann keine Rede sein. Anders verhält es sich mit den fremden Herrschern, meistens Tamulen, die durch ihre immer wiederholten Einfälle die schöne und reiche Insel so häufig verwüsteten und kürzere oder längere Zeit dort das Scepter geschwungen haben. Jedoch zeigte sich die Feindschaft dieser Eindringlinge gegen den wahren Glauben nicht vor der Mitte des 9. Jahrhunderts. Damals ereignete es sich, dass Pollanarua*), die damalige Hauptstadt der Insel, von dem Könige von Mathurâ im Pâṇḍya-Lande eingenommen wurde, und bei dieser Gelegenheit wurden die heiligen Schmucksachen, sowie ein goldenes Buddhabild und der edelsteinerne Napf, den Gautama seiner Zeit von den vier Beherrschern der Himmelsgegenden empfangen hatte, ruchlos geraubt. Dass die siegreichen Feinde, die nach Empfang einer schweren Contribution und mit reicher Beute beladen heimkehrten, sich der Verfolgung von Geistlichen und der Entweihung von Klöstern schuldig gemacht hätten, wird nicht berichtet. Jedoch wird über Misshandlung der Geistlichen bei einem anderen Einfalle der Tamulen von Coromandel im Anfange des 12. Jahrhunderts geklagt.

Diese fortwährenden Einfälle von Fremden, die, wenn sie auch die Geistlichen nicht verfolgten, doch eine andere Religion bekannten, waren ganz dazu angethan, in den Augen der wirklichen Ceilonesen die Sache der Nationalität von der ihres Glaubens unzertrennlich zu machen. Die Differenzen der Secten traten immer mehr in den Hintergrund; die Geistlichen von Mahâvihâra, Abhayagiri und Jetavana,

*) Als Sanskritform wird Palastipurâ angegeben.

wie viel Beschwerden sie auch von Alters her gegeneinander hatten, waren doch alle in gleicher Weise Kinder von Ceilon und Söhne des Buddha, und es kann uns daher nicht verwundern, dass die drei Parteien verschmolzen und sich in der von Grossmünster vereinigten. Das geschah im Jahre 1161.*)

Zu jener Zeit herrschte Parâkrama-Bâhu I., der berühmteste Fürst in der langen Reihe der Könige von Ceilon. Gross im Frieden und im Kriege (386) regierte er sein Reich auf eine Weise, welche die Bewunderung der Nachwelt erregt und ihm den Anspruch verleiht auf eine Linie mit den vortrefflichsten Fürsten in der Weltgeschichte gestellt zu werden.**) Es ist selbstredend, dass wir ihn hier nur in seinen Handlungen und Massregeln mit Rücksicht auf die Kirche zu betrachten haben.

Eine der ersten Angelegenheiten war für Parâkrama-Bâhu, die Einheit der Kirche herzustellen: er rief eine Kirchenversammlung in Anurâdhapura zusammen, wo eine Versöhnung zwischen den Parteien zustande kam. Alle, welche widerspenstig blieben, wurden durch Strenge zur Vernunft gebracht. Noch einmal flammte der Funke der Zwietracht zu Abhayagiri wieder auf, aber dem Patriarchen Kâçyapa gelang es mit Hilfe des Königs, denselben schnell zu ersticken.

---

*) Bigandet II, p 142 gibt als Name des Fürsten an: Sañghabodhi; er hätte sagen sollen: Sanghabodhi Parâkrama-Bâhu I, s. Müller, *Anc. Inscr.* in C. Nr. 137.

**) Nach Dr. W. Rhys Davids *Three inscriptions of Pârâkrama-Bâhu the Great from Pulastipura*, Journ. R. As. Soc. VII, 152 (New series), wäre Niççañka-Malla Parâkrama-Bâhu, der in teils sanskritischen, teils singhalesischen Inschriften sich selbst verherrlicht, dieselbe Person wie der grosse Parâkrama-Bâhu, doch die Identität dieser zwei Könige wird auf's entschiedenste geläugnet von Dr. Müller, *Anc. Inscr. in C.*, p 18, da Parâkrama-Bâhu kein Singhalese war, sondern ein Kaliñga und der Sohn des Königs Jayagopa von Siṃhapura und der Pârvatî; der Beiname des grossen Fürsten war Niççañka-Malla, „der furchtlose Kämpfer.“

Ferner regelte der Fürst die Einkünfte der Geistlichen und ernannte er Beamten, die mit der Aufsicht über die Tempel beauftragt waren und dafür Sorge zu tragen hatten, dass die mit den Klöstern verbundenen Bibliotheken mit den vornehmsten religiösen Schriften versehen waren. An verschiedenen Orten liess er 520 Brüderhäuser bauen, als Wohnungen für die Geistlichen und ihr Dienstpersonal; sie waren mit geräumigen Sälen ausgerüstet und gross genug, um Gäste zu beherbergen. Für vornehme Geistliche wurden acht dreistöckige Gebäude gestiftet mit einer besonderen Wohnung für den Rektor und den Patriarchen. Zu jedem dieser Mönchspaläste gehörte eine Bildergallerie mit den Standbildern der vornehmsten Götter und eine ausreichende Bibliothek. Endlich liess er auch einen grossen zwölfstöckigen Turm bauen, welcher u. a. dazu bestimmt war, die von auswärts kommende Besucher des Tempels bei Gelegenheit von religiösen Festen unterzubringen. Wenn die Angaben nicht übertrieben sind, hat (387) Parâkrama-Bâhu im Laufe seiner Regierung (1153—1184) 101 Stûpa's*) 3001 Kapellen mit ebenso vielen Bildern gestiftet, 73 Stûpa's und 3001 Bildergallerien angelegt.**)

Es ist überflüssig zu sagen, dass die Bedürfnisse der Mönche an Kleidung und Nahrung in der freigebigsten Weise befriedigt wurden. Für die Verpflegung der Kranken und die genügende Bewässerung der Kirchengüter wurde aufmerksam gesorgt. Selbst die Interessen der wenigen auf der Insel angesessenen

*) Nach den erhaltenen Inschriften zu urtheilen, hat Parâkrama-Bâhu I weniger Gebäude errichten lassen als Niççañka-Malla. Die merkwürdigste Inschrift des ersteren ist Nr. 137 bei Müller, *Anc. Inscr.*

**) Die dreimal vorkommende 1 lässt die Angabe sehr apokryph erscheinen.

Brahmanen wurden nicht vergessen, insofern der König für sie ein Gasthaus errichten liess.

Parâkrama-Bâhu war durchaus nicht dem äusseren Prunke bei dem Cultus abgeneigt. Als in den nördlichen Provinzen ein Aufstand ausgebrochen war und die von den königlichen Truppen geschlagenen Aufständigen den hoffnungslosen Beschluss gefasst hatten, mit ihren Schätzen und dem Bettelnapfe des Buddha aus dem Lande zu flüchten, setzte der durch seine Spione von diesem Plane unterrichtete König alles ins Werk, um einem solchen Unglücke zuvorzukommen. Es gelang ihm nach Wunsch: die Reliquie wurde gerettet und von den königlichen Truppen nach der Hauptstadt gebracht. Es war ein wahrer Triumphzug, und als das Heer sich der Hauptstadt näherte, zog der König selbst in seinen prächtigsten Staatsgewändern mit seiner Gemahlin und einem zahlreichen Gefolge entgegen, um die Reliquie zu begrüssen und festlich einzuholen. Später liess er für dieselbe einen Dagob in der Nähe seines Palastes errichten.

Unter Parâkrama-Bâhu dem Grossen hatte Ceilon den Höhepunkt seiner Macht und äusserlichen Blüte erreicht. Bald stieg es von dieser Höhe mit schnellen Schritten herab; durch das grosse Glück wurde das Volk verdorben, wie es überall (388) und immer der Fall gewesen ist. Noch kein halbes Jahrhundert nach dem Tode Parâkrama-Bâhu's wurde das Land durch Fremdherrschaft in einen Abgrund von Elend gestürzt. „Die Bewohner von Ceilon", so klagt ein Chronikschreiber, „waren hoffnungslos verdorben, sodass die Götter ihnen ihren Schutz entzogen; und die Frevel der Gottlosen hatten sich zu einem solchen Grade gesteigert, dass als eine Strafe des Himmels ein König, Namens Mâgha, aus Kalinga mit einem Heere von 24 000 Mann einen Einfall machte, überall Verwüstung verbreitete und die Religion unter-

drückte." Viele Dagob's wurden zerstört und die Wohnungen der Geistlichen, die Tempel und die Kapellen zu Kasernen für die Soldaten umgeschaffen. Recht und Gesetz wurden mit Füssen getreten und der Unterschied der Kasten schmählich missachtet.*)

Dieser traurige Zustand dauerte gut 20 Jahre, bis Vijaya-Bâhu die einheimische Herrschaft und die Religion um 1250 wiederherstellte. Dieser tüchtige Fürst liess nicht nur die beschädigten und zerstörten Heiligtümer restauriren, sondern sorgte auch dafür, dass zahlreiche Abschriften von den heiligen Schriften gemacht wurden, sodass jede Gemeinde eine bekam.

Sein Sohn Parâkrama-Bâhu III. war ein würdiger Nachfolger seines grossen Namensgenossen (1267—1301). Er war nicht nur als guter Regent, sondern auch als Schriftsteller und Gelehrter berühmt, der in allen 18 Wissenschaften der Brahmanen wohlerfahren war.**) Human von Natur, schaffte er in

---

*) Zu welchem Glauben der Tyrann sich bekannte, ist schwer zu sagen. Knighton p 152 sagt, dass er die „heidnische Religion" verbreitete. Lassen macht daraus, dass Mâgha „die brahmanische Religion" einführte; ziemlich ungereimt, wenn es wahr ist, dass der Gewaltherrscher den Unterschied der Kasten beseitigte. Mâgha handelt ganz im Geiste des Assalâyana-Sutta, nicht in dem der Brahmanen oder Hindu's; möglicherweise war er ein Jaina oder Lokâyata. Das merkwürdigste bei der Sache ist, dass eine Menge buddhistischer Geistlichen, um Verfolgungen zu entgehen, von der Insel flüchtete und in den stark brahmanischen Reichen Pâṇḍya und Cola eine Zuflucht fand.

**) Die Liste beginnt, wie es sich gehört, mit Çruti (von Knighton zu Surtia entstellt), d. h. dem Veda; No. 2 ist Smṛiti, d. h. die Gesetzbücher; No. 3 die Grammatik, und so geht es weiter. Knighton macht aus Çruti „*oratory*" und aus Smṛiti „*general knowledge*"; Lassen vergisst leider No. 1, den Veda. Kurzum in der ganzen Liste, die man bei Knighton und Upham nachsehen kann, ist kein Schimmer von Buddhismus zu entdecken. Am ergötzlichsten ist die Uebersetzung von *kâmatantra* (von Upham zu *kaumatântra* entstellt), d. h. Ars amatoria, mit Religion.

seinem Reiche die (389) Todesstrafe und das Abhauen von Gliedern bei Verbrechern ab. Von seinem aufgeklärten Interesse für die Religion legte er nicht durch freigebiges Spenden von Almosen Zeugnis ab, sondern dadurch, dass er dafür Sorge trug, dass die Geistlichen gehörig unterrichtet wurden,*) sodass sie in den Stand gesetzt wären, das Volk zu belehren und mit sittlichen Grundsätzen zu durchdringen. Von seiner ungeheuchtelten Frömmigkeit wird mit Lob gesprochen. Als er die 1277 in das Land eingefallenen Tamulen besiegt hatte, „dankte er dem allerhöchsten Gott für die Rettung aus der Gefahr", und bei einer anderen Gelegenheit als ein Umzug mit Reliquien gehalten wurde, richtete er „ein inniges Gebet an den Buddha und die Schutzgottheiten des Landes, um Heil für sich und sein Volk zu erflehen." Einmal nach einer langen Dürre bat er den Buddha um Regen, und schnell wurde sein Gebet erhört: ein erquickender Regen fiel auf die Erde hernieder. Das alles ist eigentlich kein Buddhismus mehr, es ist Vishṇuismus,**) und der Schluss würde auf der Hand liegen, dass Parâkrama-Bâhu infolge seiner ganzen Entwicklung nur dem Namen nach ein Buddhist war, wenn nicht die Chronikschreiber seine Ansichten priesen und deshalb aller Wahrscheinlichkeit nach selbst dem Hinduismus viel näher standen, als man erwartet haben würde. Und in der That kann es für niemand, der gewöhnt ist, auf die Thatsachen zu achten, verborgen bleiben, dass die singhalesische Kirche trotz einiger charakteristischen Eigenheiten in Nebensachen der ganzen Entwicklung nach mit den nördlichen Secten und dem Hinduismus gleichen Schritt

*) Wegen Mangel an geeigneten Lehrern auf der Insel liess der König fünf tüchtige Professoren, unter denen ein gewisser Dharma-Kirti, aus dem Dekkhan kommen.

**) Selbst die Reliquie als Symbol unterscheidet sich nicht von dem Çâlgrâm oder Diorit der Vaishṇava's.

gehalten hat. Welche Theorieen auch in den Klöstern verkündigt worden sein mögen, die Ueberzeugung des Volkes wich weder zur Zeit Parâkrama-Bâhu's, noch später in nennenswertem Masse von den heidnisch-indischen ab.*) Ein glaubwürdiger Zeuge aus dem 17. Jahrhundert, der dadurch in Nachteil war, dass das Licht der Pâli-Litteratur (390) ihm noch nicht aufgegangen war, dagegen im Vorteil, dass er durch dieses Licht nicht geblendet wurde,**) schildert den Glauben der Singhalesen zu seiner Zeit folgendermassen. Sie glauben an einen höchsten Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde; von diesem werden stets andere untergeordnete Götter abgesandt, um seine Pläne auszuführen und die Angelegenheiten der Menschen zu leiten. Dem Buddha schreiben sie die Rettung der Seelen zu, und ihm sind die imposantesten Ceremonien geweiht. Sie glauben an die Unsterblichkeit und einen zukünftigen Zustand von Belohnungen und Strafen. Dies mag, abgesehen vom Namen selbst, Vishṇuismus genannt werden, und unterscheidet sich nicht viel vom Christentum. Einem jeden steht frei, solche Ideen als unbuddhistisch zu verwerfen, aber niemand darf sie verdunkeln; wer das thut, macht sich dogmatischer Geschichtsfälschung schuldig.

Der hervorragende Parâkrama-Bâhu III starb im Jahre 1301. Die Kirchengeschichte in den zwei folgenden Jahrhunderten bis zur Ankunft der Portugiesen im Jahre 1505 enthält wenig bemerkenswertes. Bei einem Einfalle der Pâṇḍya's gegen 1314 wurde

---

*) Es wäre auch sonderbar, wenn es anders gewesen wäre. Der Einfluss des Sanskrit auf die Volkssprache ist so gross und der des heiligen Pâli so unbedeutend, dass die Kultur Ceilons mindestens in den letzten 15 Jahrhunderten zum wenigsten ebensoviel dem sogenannten Brahmanismus als dem kanonischen Buddhismus zu verdanken hat, resp. damit zusammenhängt.

**) Knox III, Cap. 6.

die köstliche Zahnreliquie von den Feinden geraubt und nach dem Kontinente hinübergenommen, aber nicht lange darauf zurückgegeben. Unter den ziemlich unbedeutenden Fürsten, die nacheinander den Thron bestiegen, wird Parâkrama-Bâhu VI. (1410 bis 1462) als besonders freigebig gegen die Geistlichkeit gepriesen; während seiner Regierung teilte er 30 000 Anzüge und viele andere Almosen aus.

Mit der Ankunft der Portugiesen, die beinahe gleichzeitig mit der der Mohammedaner oder sogenannten Mohren war, beschliessen wir unsere Uebersicht über die ceilonesische Kirchengeschichte. Seit dem Anfange der neuen Zeit haben das Christentum und der Islam zahlreiche Bekehrungen gemacht, ersteres namentlich in den niederen Volksklassen und unter den Frauen,*) aber der Dharma ist das Erbe eines grossen Teiles der Aristokratie und der Leute altsinghalesischer Abstammung geblieben.**)

*) Nach der eigenen Erklärung eines einheimischen Schriftstellers; ausführlicher citirt bei Knighton p 235.

**) Indessen war der einzige mächtige Feind, mit dem die Europäer auf Ceilon zu thun hatten, der heldenmüthige und geniale Râja-Sinha, ein Brahmane, und zwar einer, der seine Abneigung gegen den Buddhismus nicht verheimlichte. Selbst Knighton kann nicht umhin, zu vermuten, dass die anders Denkenden das Andenken dieses Helden beschmutzt haben. „This fact has probably caused the Buddhist and Christian historians to combine in representing his character as black and as iniquitous as possible.“

(391) 2. Innere Geschichte der indischen Kirche. Hîna- und Mahâyâna. Die vier philosophischen Schulen. Nâgârjuna; seine Zeitgenossen und Nachfolger. Stand der Parteien im 5. Jahrhundert. Canon der Mahâyânisten. Blütezeit der buddhistischen Scholastik. Asaṅga und Vasubandhu. Verfall der Gelehrsamkeit nach Dharmakîrti. Tantrismus und Zauberei. Die vier philosophischen Systeme in Nepal. Säkularisation des Mönchstums daselbst.

Die innere Geschichte der indischen Kirche nach Kanishka wird während einiger Jahrhunderte durch den Streit zwischen dem Hînayâna und dem Mahâyâna beherrscht,**) zwei kirchlichen Richtungen, denen sich allmählich die älteren Secten anschlossen. Dadurch verloren die eigentümlichen Lehren der Secten allmählich ihre Bedeutung, ausser insofern sie als Grunddogmen eine Stelle in einem der vier neuen philosophischen Systemen fanden, welche von den zwei Parteien als ihre metaphysischen Grundpfeiler anerkannt wurden. Die Mahâyânisten glaubten mit einer scholastischen Verteidigung ihrer Principien nicht genug gethan zu haben, sie lieferten auch einen neuen Canon.

---

*) *Hîna* ist „niedriger, geringer", *mahâ* „gross, vornehm." Eine solche Gegenüberstellung klingt nicht schmeichelhaft für die Hînayânisten, und die Vermutung liegt auf der Hand, dass diese Bezeichnung von ihren Gegnern herstammt. Ist dies richtig, dann müssen die Mahâyânisten mit *mahâ* die Bedeutnng von „vornehm" verbunden haben. Dass dies die ursprüngliche Auffassung von *mahâ* war, kann bezweifelt werden; denn bei den zahlreichen Berührungspunkten zwischen den Mahâyânisten und Mahâsâṅghika's würde es möglich sein, dass mit dem Worte „gross" die Bedeutung von „ausgebreitet, zahlreich, allgemeiner" verbunden wurde. Ein anderer Ausdruck zur Bezeichnung der Hînayânisten ist Çrâvaka's, d. h. Zuhörer, Schüler.

Das Hînayâna kann betrachtet werden als eine einfache Fortsetzung des alten Buddhismus in der orthodoxesten Form. Seine Anhänger waren also die Konservativen, und wenn sie auch nicht unterliessen, neue Lehrsätze der (392) Metaphysik auszuarbeiten, so war es doch nur, um die alten Principien desto nachhaltiger aufrecht erhalten zu können. Das Mahâyâna ist eine Erweiterung der Glaubenslehre, vor allem in der Mystik und zugleich eine weniger schulhafte als populäre Richtung. Wir werden zunächst die Mahâyânisten zum Worte kommen lassen, um zu sehen, wie sie selbst ihren eigenen Standpunkt verteidigen.*)

„Die früheren Çrâvaka's, d. h. Altbuddhisten, erkannten weder einen Mittelpunct des subjectiven Bewusstseins (*âlaya*), noch die Verdunklungen der Seele an; sie hatten keinen Begriff von dem Nichtich in der Natur; leugneten das Bestehen der drei Leiber**), des Buddha, die zehn Stufen (in der Weisheit) und hielten die Lehre des Mahâyâna***) nicht für das Wort des Buddha. Was den letzten Punct betrifft, so sagten sie, dass das Mahâyâna nicht von dem Buddha verkündigt wäre, weil es nicht in den drei Piṭaka's der Çrâvaka's enthalten wäre; dass diese Lehre einen anderen Weg der Seligkeit lehrt, da sie das Hersagen von Dhâraṇî's, das Baden im Ganges und dergl. als Mittel der Reinigung von Sünden darstellt; dass sie ebenso wie der Vedânta

*) Wassiljew *B.* p 262.

**) Diese drei Leiber sind: 1. Nirmâṇa-kâya, der Leib des fleischgewordenen Buddha, 2. Dharma-kâya, der abstrakte, ewige Leib, 3. Sambhoga-kâya, der Leib der Seligen, die in die Ewigkeit eingegangen sind; Wassiljew *B.* p 127; etwas abweichend *Vay. des Pil.* *B.* I. p. 231; II, p 241.

***) Hier als Bezeichnung des Inbegriffes der mahâyânistischen Lehre.„

die Reihe von Ursachen und Folgen, den Glauben an die vier Wahrheiten und die drei Kleinode verwirft*) und wie das System der Lokâyata's (d. h. der materialistischen Epikuräer) lehrt, dass alles eitel ist. Wenn auch die Bücher des Mahâyâna zu einer der 18 (alten) Secten gehören, so kann man sie doch nicht für das Wort des Buddha halten, da sie weder bei der ersten Aufzeichnung der buddhistischen Schrift (393) noch bei den späteren Sammlungen bekannt waren. Die Ansicht der Mahâyânisten über die Ewigkeit des Sambhoga-kâya des Buddha steht im Widerspruche mit der Lehre, dass alles, was zusammengesetzt ist, nicht ewig ist.**) Die Lehre von dem seligen Leben der Bodhisattva's steht im Widerspruche mit der Idee der Nichtigkeit und Unreinheit alles Weltlichen. Die Meinung, dass der Geist des Tathâgata mit allen verwandt ist und dass der Verstand (sein Licht dem Geiste) entlehnt, ist nicht in Uebereinstimmung mit der Lehre von dem Nichtbestehen der Seele. Nach der Lehre des Mahâyâna geht der Buddha nicht gänzlich im Nirvâṇa unter,

---

*) Dies ist zu allgemein ausgedrückt und darum nicht ganz richtig. Sowohl die Nidâna's, als die vier Wahrheiten werden in dem *Lotus*, einem der vornehmsten Bücher der Mahâyânisten, verkündigt (p 109 in Burnouf's Uebersetzung). Zwar ist der erste Verkündiger der Sugata Mahâbhijñâjñânâbhibhû, der vor unendlich langer Zeit, im Anfange der Zeiten lebte, und sind diese Theorieen indirect als Antiquitäten dargestellt, aber in einem anderen Buche, dem Lalitavistara, ist es wirklich der Gautama, der die Formeln findet.

**) Dieser Einwurf beruht auf demselben Irrtume, den man häufig bei den europäischen Schriftstellern findet, welche Ewigkeit für identisch mit ewigem Leben halten. Aus dem Ausdrucke Sambhoga-kâya wird niemand, der einigermassen mit der rhetorischen Sprache der Inder bekannt ist, herleiten dürfen, dass ein Leib im materiellen Sinne gemeint ist. Sambhoga bedeutet nach einem indischen Wörterbuche u. a. die Lehre des Jina; nach dieser Auffassung fällt es zusammen, mit dem von dem Meister hinterlassenen Dharma.

denn den Arhat's wird prophezeit, dass sie dereinst Buddha's werden sollen, aber dies stimmt nicht zu der Idee von der (ewigen) Ruhe, welche die Arhat's, wie angenommen wird, beim Nirvâṇa erlangen."

„Ferner beschuldigen die Çrâvaka's die Mahâyânisten, dass dieselben die Arhat's erniedrigen; über die Verehrung von weltlichen Personen reden; die Bodhisattva's mehr als die Buddha's selbst preisen und der steten Speculation und dem Nichthandeln*) sowie der Abwesenheit von Ursachen und Folgen den Vorzug geben**); behaupten, dass selbst die grössten Sünden vollständig getilgt werden können; die Lehre von den 16 Arten der vier Wahrheiten verwerfen, sie wenigstens nicht als vollkommene Wahrheit anerkennen wollen etc. Auf Grund alles dieses schliessen sie, dass die Mahâyânisten die Ausgeburt eines bösen Dämons sind, der allerlei Unsinn aufgeschrieben hat, um die Thoren zu betrügen."

Gegen diese Anklagepunkte verteidigen sich die Mahâyânisten durch (394) die Behauptung, dass ihre Lehre einen aussergewöhnlichen Character hat und aus diesem Grunde nicht durch die gewöhnlichen***) Sammler der Sûtra's zugänglich gemacht werden konnte; hierzu war die Dazwischenkunft von Bodhisattva's, wie Samantabhadra, notwendig. Sie geben an, dass ihre Lehre auf eine Linie mit dem Mahâvastu, einem Buche der Mahâsâṅghika's zu stellen ist, worin schon von den zehn Stufen und den Ideen der Pâramitâ's die Rede ist.†)

---

*) D. h. sie stellen ein beschauliches Leben über das praktische, ohne darum letzterem jeden Wert abzusprechen.

**) Dies scheint zu bedeuten, dass sie die Notwendigkeit und Unvermeidbarkeit der Folgen der Handlungen bezweifeln.

***) D. h. sehr alltägliche.

†) Diese zehn Bodhisattva-Stufen werden ausführlich beschrieben im Mahâvastu (ed. Senart, p 63—192); die dort

Sie fügen noch hinzu, dass zwei Unterabteilungen der genannten Hauptsecte, die Pûrva- und Aparaçaila's, die Sûtra's der Prajñâ-Pâramitâ und andere der Mahâyâna-Lehre, in einem Prâkṛit-Dialecte verfasst besassen.

Die Mahâyânisten sagen, dass sie ebensogut Buddhisten sind wie die Çrâvaka's, weil sie den Buddha als ihren Lehrmeister betrachten, weil ihre Lehre nicht im Widerspruche mit dem Wesentlichen seiner Lehre, noch von den vier Regeln, worüber alle Buddhisten einig sind, abweichen. Die 16 Arten der Wahrheit bei den Çrâvaka's und die Reihe von Ursachen und Folgen sind nur als subjectiv wahr anzunehmen; aber in den höchsten metaphysischen Betrachtungen über die Natur hat man andere Lehrsätze als diejenigen über das Elend nötig — umsomehr, als auch von den Çrâvaka's gesagt werden kann, dass sie eine subjective und eine höhere Wahrheit anerkennen. Die Lehre von der zauberhaften Offenbarung des Buddha ist eine Folge der unvermeidbaren Notwendigkeit, die Wunder zu erklären, welche die Çrâvaka's ja selbst dem Çâkyamuni in seinem historischen Leben zuschreiben.*) Wie hätte er so handeln können, wenn er ein einfacher Sterblicher

---

vorkommenden Benennungen derselben sind: Durârohâ, Baddhamânâ, Pushpamaṇḍitâ, Rucirâ, Citravistarâ, Rûpavatî, Durjayâ, Janmanideça, Yauvarâjyabhûmi, Abhishekabhûmi. Ganz abweichend sind die Namen im Daçabhûmiçvara: Pramuditâ, Vimalâ, Prabhâkarî, Arcishmatî, Dûraṃgamâ, Acalâ, Sâdhumatî, Dharmameghâ (*Journ. Roy. As. Soc.* 1875, p 4; vgl. Vyâḍi in Hemacandra (ed. Böhtlingk und Rieu) p 316.

*) Wenn jemand, wie Hiuen Thsang, obschon ein Mahâyânist, sich häufig so ausdrückt, als ob er den Çâkya als einen gewöhnlichen Sterblichen betrachtete, dann darf man nicht aus dem Auge lassen, dass er genau in demselben Tone auch von Çiva und den anderen Göttern spricht, so z. B. gelegentlich einer Beschreibung des grossen Bildes des Çiva zu Benares, dass man bei dem Anblicke des Gottes eine Ehrfurcht fühle, „als ob er noch lebte"; *Mém.* I, p 354.

gewesen wäre? Was die Tilgung der (395) Sünden durch Baden im Ganges betrifft, so hat man dies als einen Ausfluss der Frömmigkeit oder aus Nachgiebigkeit zugelassen.

Zu jeder der zwei grossen kirchlichen Parteien gehören zwei philosophische Schulen: die der Vaibhâshika's und Sautrântika's schliessen sich an das Hinayâna, die der Mâdhyamika's und Yogâcâra's an das Mahâyâna an.

Die Vaibhâshika's und Sautrântika's sind Realisten.*) Beide erkennen das wirkliche Bestehen der Dinge ausser uns an; während jedoch die ersteren behaupten, dass nur die Gegenstände der unmittelbaren Warnehmung bestehen, nehmen die letzteren an, dass die Gegenstände nur als Bilder und mittelbar in dem Geiste erkannt werden. Die Vaibhâshika's teilen die Substanzen in ewige und nichtewige ein, zu welchen letzteren alles gehört, was zusammengesetzt ist. Die Sautrântika's unterscheiden das Zusammengesetzte von dem Nichtzusammengesetzten. Zu der ersten Kategorie gehören die fünf Skandha's, zu dem letzteren alle abstrakte Begriffe, die jedoch nicht als Substanzen aufgefasst werden. Hinsichtlich des Verhältnisses dieser beiden philosophischen Schulen zu der heiligen Schrift ist zu bemerken, dass die Vaibhâshika's die Autorität der Sûtra's leugnen und ausschliesslich die der Abhidharma's anerkennen.**) Man wird sie die Rationalisten des Buddhismus nennen können. Dementsprechend betrachten sie den Leib des Çâkyamuni als den eines gewöhnlichen Menschen, der nach Erlangung der Buddhaschaft das relative Nirvâṇa***) und bei seinem Tode das vollendete Nirvâṇa, das Nichts erreichte. Die göttliche Natur des

*) Wassiljew *B.* 226—286; Çaṅkara zu Brahma-Sûtra 2, 2, 18 fgg. Sarvadarçana-Saṃgraha 9—24.

**) Wassiljew *B.* p 90.

***) Anders ausgedrückt: die Jîvanmukti.

Buddha bestand darin, dass er alles aus sich selbst wusste und nichts von anderen zu lernen brauchte.

Die Sautrântika's sprechen den Abhidharma's alle Autorität ab und halten sich an die Sûtra's*). Ihr Buddha ist der der heiligen Schrift: begabt mit zehn Kräften (*daçabala*), den vier Kennzeichen des Vertrauens, den drei Arten der Bedachtsamkeit (396) und der allgemeinen Barmherzigkeit**). Auch schreiben sie ihm einen Dharma-kâya und einen Sambhoga-kâya zu.

Die Benennung Vaibhâshika soll nach späteren buddhistischen Schriftstellern gemeinschaftlich allen alten Bekennern der Lehre und den 18 Secten zukommen***). Diese Behauptung, so ausgedrückt, kann schwerlich richtig sein, da keine einzige alte Secte, soweit bis jetzt bekannt, die Autorität des Sûtra-Piṭaka verwarf. Nichtsdestoweniger könnte dieser Behauptung etwas wahres zu grunde liegen. Der Ausdruck Vibhâshâ nämlich, dem die Vaibhâshika's ihren Namen entlehnen, ist synonym mit Vibhâga, Pâli: Vibhanga, d. h. Erklärung. Vaibhâshika und Vibhajyavâdin laufen also auf dasselbe hinaus.†) Nun wissen wir, dass die als rechtgläubig angeschriebene Partei der ceilonesischen Kirche den Vibhajyavâda als Schibboleth der Rechtgläubigkeit bei ihrem dritten, nicht-canonischen Concile hinstellen. Dieses Schibboleth ist rein metaphysischer Art, und obschon man nicht ausdrücklich das Sutta- und Vinaya-Piṭaka, — die einzigen, die auf den zwei ersten Concilen in betracht kamen — verworfen hat, so treten diese beiden Teile der

---

*) Vergl. Târan 56.

**) Diese Liste von 18 geistigen Buddha-Merkmalen ist eine Modification derjenigen, welche man sowohl bei den Südlichen, als in dem Lalitavistara antrifft. Siehe Band 1, p 346, 385, 525.

***) Wassiljew *B.* p. 266).

†) *Vibhajya* und *vibhâga* sind von derselben Wurzel abgeleitet.

heiligen Schrift doch gänzlich in den Hintergrund, und erscheint plötzlich eine Abhandlung über Abhidharma, das Kathâvatthu, verkündigt von dem Vorsitzenden der Versammlung, Tishya-Maudgaliputra, der ausdrücklich behufs der Lehre aus der ätherischen Brahma-Welt zu den Menschen kam. Das Buch, das bei den Nördlichen dem Kathâvatthu entspricht, wird dem Vasumitra, dem Haupte der Bodhisattva's auf der dritten Kirchenversammlung der Nördlichen zugeschrieben*). Es hat also ganz den Anschein, als ob diese zwei Berichte nichts anderes wären als Variationen einer und derselben dogmatischen Fabel, wenn es auch bis jetzt unmöglich ist, die Umstände anzugeben, welche zu der Erdichtung Veranlassung gegeben haben. Wir (397) nehmen an, dass in einer gewissen Periode zwischen Açoka und Kanishka eine rein rationalistische, oder wenn man will, abhidharmistische Secte so mächtig geworden ist, dass sie den Schwerpunkt der Orthodoxie in der Lehre aus dem Vinaya und den Sûtra's hinaus in den Abhidharma verlegte, jedoch nicht so mächtig, dass sie auf Ceilon den Bericht über das von ihr erfundene Concil unter Dharma-Açoka den canonischen Berichten in dem Vinaya hätte zufügen können oder dürfen, sodass sie sich mit der Erklärung begnügen musste, dass der Buddha selbst ein Vibhajyavâdin war. Die nördlichen Vibhajyavâdin's, alias Vaibhâshika's, nahmen sich heraus, das ganze Sûtra-Piṭaka zu verwerfen.

Während wir das System der Vaibhâshika's als eine Fortsetzung desjenigen der alten Vibhajyavâdin's betrachten, halten wir die Lehre der Sautrântika's für eine systematische Ausarbeitung derjenigen der Sûtravâdin's und einiger mit ihnen sehr nahe ver-

*) Die Vaibhâshika's sollen als Hauptautorität das Buch Vaibhâshya betrachten; dies stimmt wenigstens dem Titel nach mit dem Buche Vibhanga des südlichen Abhidharma überein.

wandten Secten.*) Die Sûtravâdins sind nach der ältesten ceilonesischen Liste entfernte Abkömmlinge der Sthaviras, der Altgläubigen, obschon sie in einigen Punkten von der wahren, rechtgläubigen Lehre der Alten abgewichen sind, ebenso wie die nahe verwandten Saṅkrântika's und Sarvâstivâdin's. Für reine Repräsentanten des Sthaviravâda geben sich die Grossmünster'schen aus, welche in Wahrheit, wie wir zu beweisen gesucht haben, nur als jüngere Sprossen des alten Stammes betrachtet werden können, und specieller Vibhajyavâdins sind. Insofern es nun im Interesse der ceilonesischen Vibhajyavâdins war, nicht für Anhänger einer Secte — bei ihnen gleichbedeutend mit schismatisch — zu gelten, ist ihrer Einteilung der 18 Secten weniger zu trauen als derjenigen, welche man bei den nicht orthodoxen Mahâsâṅghika's findet (398), soweit dieselben nicht selbst davon betroffen werden. Die Mahâsâṅghika's nun teilen die 18 Secten nicht in zwei, sondern in drei Hauptgruppen ein: 1. Sthavira's, 2. Mahâsâṅghika's, 3. Vibhajyavâdin's. Von den Sthavira's stammen die Sautrântika's — bei den Ceilonesen Sûtravâdin's — ab. Die Vibhajyavâdin's bilden eine besondere Hauptabteilung, zu der die Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmaguptaka's und Tâmraçâṭiya's gehören. Das Princip, auf dem die

---

*) Târan. p 274 stellt die Sautrântika's dar als eine Abzweigung der Tâmraçâṭiya's, die nach ihm identisch sind mit den Uttariya's und Saṅkrântika's; aber bei anderen Autoritäten sind dies verschiedene Secten; siehe Anhang und vgl. Wassiljew p 113. Da die älteste Liste im Dipav. 545 die Sûtravâdin's als Abzweigung der Sarvâstivâdin's, der Realisten, nennt, und in der Aufzählung der nicht orthodoxen Mahâsâṅghika's die Sautrântika's unmittelbar aus den Realisten hervorgehen, stützen sich die beiden Listen gegenseitig, wenn man die Sautrântika's und Sûtravâdin's für identisch hält. Târanâtha's Listen lassen die Sûtravâdin's gänzlich aus und müssen schon deshalb weil im Widerspruch mit der ältesten Autorität als ungenau betrachtet werden.

von den Mahâsânghika's befolgte Einteilung beruht, ist unbekannt, und man darf deshalb nicht daraus schliessen, dass sie die Vibhajyavâdin's und die von denselben abstammenden Mahiçâsaka's etc. für weniger orthodox hielten als die Sthavira's und die von ihnen abstammenden Sarvâstivâdin's und Sautrântika's. Die Einteilung kann einfach der Ausdruck der Thatsache sein, dass die Vibhajyavâdin's Rationalisten waren, die Sthavira's dagegen Anhänger der Lehre, soweit dieselbe in der heiligen Schrift mit Ausschluss der sieben Abhidharma's*) enthalten war.

Die Secten, aus denen die Vaibhâshika's und Sautrântika's hervorgegangen sind, bestanden also schon lange vor Kanishka, aber die systematische Entwicklung ihrer Grundsätze, die aus verschiedenen Teilen des alten Canons geschöpft sind, datirt aus der Zeit, in der beide Schulen sich der neueren Richtung, welche durch die Mâdhyamika's und Yogâcâra's repräsentirt wird, feindlich entgegenstellten. Welche Veränderung die Vaibhâshika's in den sieben Abhidharma's eingeführt haben, ist noch nicht untersucht worden.

Den realistischen Philosophen des Hinayâna stehen die idealistischen Yogâcâra's und Mâdhyamika's, die Grundpfeiler des Mahâyâna, feindlich gegenüber. Diese beiden Schulen sind zuweilen miteinander verwechselt worden und enthalten ausserdem mehr als eine Richtung, sodass es schwer ist, die Hauptzüge der beiden Systeme mit der gewünschten Kürze anzugeben. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Yogâcâra's das Bestehen eines Erkenntnisvermögens, des Verstandes, der Gedankenverknüpfung anerkennen.**) Nach (399) einigen derselben sind die

*) Man kann die Autenticität der sieben Abhandlungen über den Abhidharma leugnen und dennoch zugeben, dass die darin enthaltenen Grundsätze richtig sind.

**) Daher sie auch als Vijñânavâdin's, Anhänger der Verstandestheorie, bezeichnet werden.

Gedanken etwas wahres, nach anderen etwas unwahres. Die Mâdhyamika's sprechen allem und jedem wirkliches Sein ab; ihr Wahlspruch ist: alles ist eitel, worin die Anerkennung eines Scheines von Sein enthalten ist. Es gibt ferner Mâdhyamika's, die das reine Bewusstsein anerkennen und alles übrige leugnen. Zu den Mâdhyamika's rechnet man auch die Svatantrika's, welche annehmen, dass „jedes Ding auf aussergewöhnliche Weise aus sich selbst wird“ oder „besteht“.*)

Der charakteristische Unterschied zwischen den Yogâcâra's und Mâdhyamika's lässt sich so ausdrücken, dass die ersteren das Bestehen einer Summe von Gedanken anerkennen, welche zusammen das, was man Verstand und Erkenntnisvermögen nennt, ausmachen; dass die letzteren dagegen nicht jeden einzeln entstehenden Gedanken als Erscheinung leugnen, sondern die Erscheinung dem Scheine und ferner Schein mit Nicht-sein gleichsetzen, sodass aus ihrer Anerkennung der Erscheinung doch folgt, dass die Erscheinung nicht ist.

Das System der Mâdhyamika's ist die consequenteste Entwicklung der idealistischen Seite des Buddhismus, der Theorie von Name und Form; es ist mit einem Worte die buddhistische Form des Vedânta.

Die Yogâcâra's, d. h. die den Yoga ausüben, stimmen insofern mit den Yogin's von Patañjali's Schule überein, als sie das Bestehen von geistigen Erscheinungen anerkennen; sie weichen von ihnen ab, insofern sie die Dinge ausserhalb des Geistes leugnen.

Die erste Blüte des Mahâyâna wird nach allen bekannten Berichten dem Einflusse Nâgârjuna's, des Begründers der Lehre der Mâdhyamika's, zugeschrie-

---

*) Wassiljew *B.* p 288, 309. Çaṃkara a. a. O. Sarvadarçana Saṅgraha 22, 24.

ben.*) Es wird indessen gleichzeitig gesagt, dass er einen Vorläufer hatte in dem Brahmanen Râhula oder Râhula-Bhadra, auch unter dem Namen des Grossen Brahmanen oder Çrî-Saraha bekannt, der zu Nâlanda alsProfessor thätig gewesen sein soll.**) Dieser gelehrte Brahmane soll (400) in die Lehre eingeweiht worden sein durch Kṛishṇa den Weisen, den man, wie Târanâtha sagt, nicht mit dem anderen Kṛishṇa oder Kâla verwechseln muss, der in der Liste der Patriarchen oder Hauptlehrer vorkommt. Das meiste hatte der grosse Brahmane aber dem Gaṇeça und anderen Obergöttern zu verdanken, denn von diesen erhielt er die Sûtra's und Tantra's des Mahâyâna.***) Diese Legenden enthalten unseres Dafürhaltens das verblümte Geständnis, dass die von Kṛishṇa geoffenbarte Bhagavad-Gîtâ Einfluss auf die Mâdhyamika's ausgeübt hat, aber dass der Çivaïsmus einen noch viel bedeutenderen Anteil an der Entwicklung des Mahâyâna im allgemeinen hatte. Die nahe Verwandtschaft zwischen Çivaïten und Mahâyânisten wird uns gleich aus einer Reihe von Umständen entgegentreten.†)

---

*) Târan. p 69; vgl. 61; *Lebensb.* p 310.

**) Da Fa Hian im Anfange des 5. Jahrh. Nâlanda besuchte, aber nichts von einer Klosterschule berichtet, so muss jede Nennung Nâlanda's als einer berühmten Klosterschule vor der Hälfte des 5. Jahrh. für einen Anachronismus gehalten werden.

***) Târan. p 66, 69, 105. Etwas abweichend ist der Bericht desselben Schriftstellers auf p 93, demzufolge Râhula-Bhadra ein Çûdra und ein Schüler des Ârya-Deva war.

†) Coincidenzpunkte zwischen der Bhagavad-Gîtâ und dem Lotus sind zahlreich, aber sie verraten eher einen gemeinschaftlichen Ursprung, als directe Entlehnung. Z. B. Çâkyamuni nennt sich den Vater der Welt, der seine geliebten Kinder aus dem Saṃsâra erlöst, der, obschon in Wahrheit immer auf der Geierlei weilend, doch zum Nutzen der Welt den Schein annimmt, als ob er unter den Menschen wandele; *Lotus* XXV, st. 6, 10, 20· vgl. *Bhag.* IV, 6;

Um zu Nâgârjuna zurückzukehren, so war dieser grosse Kirchenvogt,*) geboren in Berar zur Zeit des Conciles unter Kanishka, ein Schüler des Brahmanen Râhula-Bhadra und der Gründer der Mâdhyamika-Lehre. Als er 60 Jahre alt war, starb er und kam in den Himmel Sukhavatî.**) Als seine vornehmsten Schüler, denen die Fama die (401) Verbreitung der mahâyanistischen Grundsätze in Indien zuschreibt, werden genannt Ârya-Deva, Nâgabodhi, Buddhapâlita etc.

Nehmen wir einmal an, dass Nâgârjuna 100 n. Chr. geboren wurde und dass er starb, nachdem er 60 Jahre Geistlicher gewesen war, dann kann er, wie bereits bemerkt, den Ceilonesen Deva noch gekannt haben. Insofern ist im mitgeteilten Berichte nichts unwahrscheinliches; dagegen haben die Ueberlieferungen bei Târanâtha den Character von Allegorien

---

IX, 17; XI, 43; XII, 7. Buddha ist gleich (*sama*) für alle Menschen; *Lotus* V; vgl. *Bhag*. IX, 29; XII, 13. Çâkyamuni, um einen Beweis von seiner Wunderkraft zu geben, streckt seine Zunge aus bis ans Ende des Weltalls; *Lotus* XX; dasselbe thut Kṛishṇa (Vishṇu) *Bhag*. IX, 30. Den Gedanken, dass es verschiedene Stufen eines frommen und weisen Wandels gebe (*Lotus* III), trifft man auch an *Bhag*. XII, 12.

*) Târan p 69 sagt von ihm: „alle Schulen erkannten ihn als ihr Haupt an". Dies erinnert an den Rang eines Kirchenvaters der ganzen Erde, der dem Sarvakâmin beigelegt wird, siehe oben p 317. In Râjataraṅgiṇî 173 wird Nâgârjuna genannt als ein Bodhisattva *ekabhûmîçvara*. Dies letzte würde bedeuten können „der einzige Herr der Erde", aber auch „Herr der ersten Stufe". Die Eigenschaften eines Bodhisattva der ersten Stufe werden ebenso ausführlich, als verwirrt beschrieben im Mahâvastu p 77—84 (ed. Senart).

**) *Lebensb*. p 310. Sukhavatî ist der Himmel des Amitâbha. In seiner Eigenschaft als Bodhisattva konnte Nâgârjuna nicht das Nirvâṇa erlangen, denn dies ist nur für Buddha's und Arhat's reservirt, was indessen nicht ausschliesst, dass nach der Versicherung des Nâgasena unzählig viele Götter und gewöhnliche Sterbliche das Nirvâṇa erlangt haben.

oder Märchen. Nâgârjuna soll nämlich 600—71 oder 600—29 Jahre gelebt haben, und zwar 200 Jahre in Hindostan, 200 im Süden und 129 oder 171 auf dem Berge Çrî-parvata.*) Hiuen Thsang nennt ihn eine der vier Leuchten der Welt neben Deva, Kumâralabdha und Açvaghosha.**)

In der Menge von Legenden, die über Nâgârjuna in Umlauf sind, ist sicherlich mehr Wahrheit enthalten, als es auf den ersten Blick scheint. Es kommt nur darauf an, herauszubekommen, welche Art von Wahrheit diese Berichte der Nachwelt haben überliefern wollen, und das ist nicht so leicht zu erraten. Zunächst also der Aufenthalt des Kirchenvogtes, „den alle Schulen als ihr Haupt anerkennen, auf dem Çrîparvata". Wir werden hier nur bei einigen Einzelheiten aus seiner Lebensgeschichte verweilen.***) Es gibt einige Berge dieses Namens, der eine in Kashmir dient çivaïtischen Mönchen zum Aufenthalte, ein anderer im südlichen Indien stand in noch höherem Ansehen wegen des Heiligtums des Çiva, das sich dort befand und den Namen Mallika-Arjuna trug.†) Zweitens erzählen die Buddhisten, dass man 100 Jahre nach Nâgârjuna's Tode überall in Südindien zu seiner Ehre Tempel stiftete. Drittens schreiben die Hînayânisten ihm das canonische Buch, die Prajñâ Pâramitâ zu. Bedenkt man, dass Prajñâ die (402) Naturkraft, die weibliche Seite des Çiva, mit einem Worte Durgâ ist; dass heilige Schriften von einem solchen Umfange der mehr oder weniger personifi-

*) Târan. p 73. Eine andere Autorität Bodhibhadra schreibt ihm ein Leben von 100 Jahren zu. Wassiljew *B.* p 318.

**) *Mém.* II, 214.

***) Wassiljew *B.* p 210. Die Lebensbeschreibung des Nâgârjuna, Deva und Açvaghosha bestanden vor 387—418 n. Chr., zu welcher Zeit sie in das Chinesische übersetzt worden sind.

†) Râjataraṅgiṇî 3, 271; 4, 390. Dr. Fitz Edward Hall in der Vorrede zu Vâsavadattâ 11.

cirt gedachten Zeit zugeschrieben werden; dass die Prajñâ-Pâramitâ und andere Werke des mahâyânistischen Canons der Art nach mit der Tantra-Litteratur verwandt sind, worüber später mehr; dass die Tantra's im Gegensatze zu dem Mahâbhârata und anderen brahmanistischen*) Werken von Çiva verkündet worden sind, so kommt man zu der Ueberzeugung, dass fast alles, was von Nâgârjuna berichtet wird, nicht von irgend einem Mönche aus dem zweiten Jahrhunderte gilt, sondern von Çiva. Der ideale Nâgârjuna war der Stifter des Mahâyâna, wie Çiva der des Hinduismus, derjenigen Religion, die nicht nur für die Ârya's, sondern auch für die grosse Menge bestimmt war.

Von dem historischen Nâgârjuna ist wenig bekannt. Die Werke, die in der älteren Lebensbeschreibung ihm zugeschrieben werden, sind nicht mehr vorhanden; dagegen gibt es andere Schriften, die jetzt unter seinem Namen gehen.

Die Geschichte des Ârya-Deva wird ebenfalls mit Mahâdeva in Verbindung gebracht. Dazu kann die Gleichheit des Namens Veranlassung gegeben haben. Er gilt als der Verfasser einiger Streitschriften von geringerem Umfange.

Das dritte Licht der Welt, der Bhadanta**) Ku-

---

*) Unter Brahmanismus verstehen wir diejenige Religionsform, die nach dem vedischen Zeitraume bis zum Entstehen des Hinduismus in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung herrschte. Der ältere Brahmanismus unmittelbar nach dem vedischen Zeitraume wird repräsentirt durch die Brâhmaṇa's und Upanishad's, der jüngere durch die älteren Teile des Mahâbhârata und des Manu. Der ältere Buddhismus läuft parallel mit dem jüngeren Brahmanismus und ist aus derselben Quelle entsprungen, das Mahâyâna mit dem Hinduismus. Ebenso wie der ältere Buddhismus etwas modificirt hier und da sich bis heute erhalten hat, so ist auch bei verschiedenen brahmanischen Familien der Brahmanismus, wenigstens in Aeusserlichkeiten, bewahrt geblieben.

**) Der Titel Bhadanta, der ursprünglich ebenso sehr

mâralabdha, der gleichzeitig mit Nâgârjuna im Westen glänzte, war der anerkannte Stifter der Schule der Sautrântika's. Das wichtigste in diesem Berichte ist die Theorie, dass die Schule der Sautrântika's gleichzeitig (403) mit der der Mâdhyamika's entstanden sein soll. Inwieweit diese Theorie richtig ist, lässt sich schwerlich feststellen, um so weniger, als Târanâtha den Bhadanta, welchen er Kumâralâbha nennt, in den Tagen des Kâlidâsa leben lässt, also im 6. Jahrh. nicht lange vor Muhammeds Auftreten als Prophet.*) Bei solchen sich widersprechenden Berichten ist es schwer, zu einer festen Ueberzeugung zu gelangen. Ueber das vierte Licht der Welt, Açvaghosha, haben wir oben das wichtigste mitgeteilt.

Als Meister unter den Vaibhâshika's werden ehrend genannt die Bhadanta's Dharmatrâta, Ghoshaka, Buddhadeva und Vasumitra. Der erste, gebürtig aus Gândhâra, ist bekannt als eine der vier Zierden der Vaibhâshika-Schule. Wenn es wahr ist, dass er ein Schüler des Deva war, muss er in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts geblüht haben. Man schreibt ihm das Buch Mahâvibhâshâ zu; ferner halten einige ihn für den Verfasser einer Blütenlese von Aussprüchen des Herrn, Udânavarga genannt. Nach Hiuen Thsang war er der Verfasser eines Saṃyuktâbhidharma-Çâstra.**)

Jaina-Mönchen und Ajîvika's zukam, als den Çâkya-Söhnen, scheint in dem Zeitraume, der uns hier beschäftigt, vor allem auf die Sautrântika's angewandt worden zu sein (Burnouf *Introd.* p 567), obschon auch Vaibhâshika's mit diesem Titel beehrt werden.

*) Nach dem tibetanischen Geschichtsschreiber (79) hiess der arabische Prophet eigentlich Kumârasena und war er ein sehr gelehrter, aber ungläubiger Sautrântika, der, nachdem er aus der Gemeinde ausgestossen war, den Namen Mamathar annahm und mit Hilfe des Teufels Wunder that etc.

**) Târan. p 67, 297. *Voy. des Pèl. B.* II, 105, 119. Wassiljew *B.* 50, 270.

Von Ghoshaka oder Goshaka und Buddhadeva ist ausserordentlich wenig bekannt. Ersterer soll zu Benares gelebt haben, letzterer war ein Bhadanta aus dem Lande der Tocharen oder Türken. Hiuen Thsang spricht auch von einem gewissen Ghosha als einem Manne, der die vier characteristischen Merkmale eines Arhat hatte, doch nennt er ihn einen Zeitgenossen Açoka's.*)

Vasumitra aus Maru wird ausdrücklich unterschieden von dem gleichnamigen Vorsitzenden des dritten Conciles und einem anderen Vasumitra, der im 6. oder 7. Jahrh. lebte. Er soll nach Târanâtha unter Kanishka's Sohn geblüht haben.**)

(404) Der Nebel, welcher das Parteitreiben unseren Augen entrückt, beginnt erst im 5. Jahrh. zu weichen, wofür wir dem Chinesen Fa Hian zu Dank verpflichtet sind. Dieser Pilgrim hat sich die Mühe gegeben, Angaben zu sammeln über die Einwohnerzahl der Klöster in den Ländern, die er besucht hat, und er versäumt selten, zugleich anzugeben, zu welcher der beiden kirchlichen Richtungen die Geistlichen gehörten. Auf Grund der von ihm gegebenen Zahlen kommt man zu dem Schlusse, dass die Hinayânisten zu jener Zeit noch die Mehrheit bildeten, obschon die Differenz sehr gering war. Da das Mahâyâna auch ausserhalb der Grenzen Indiens, u. a. in China und in Khotan damals schon in blühendem Zustande war, so geht daraus hervor, dass die neue Richtung in ungefähr drei Jahrhunderten mit Riesenschritten Fortschritte gemacht hatte und auf dem besten Wege war, die Çrâvaka's zu überflügeln.

Auch zur Kenntnis der Eigentümlichkeiten beider Richtungen liefert der Reisebericht des Chinesen

---

*) Târan. p 4, 61, 67. Wassiljew *B.* p 50, 266, 281. Burnouf *Introd.* p 567. *Voy. des Pèl. B.* II. p 139.

**) Târan. p 60, 68.

sehr bedeutende Beiträge. Von Mathurâ sprechend erzählt er, dass die Anhänger des Abhidharma dem Abhidharma-Piṭaka religiöse Ehre bezeugten, die des Vinaya dem Vinaya-Piṭaka, die Mahâyânisten dagegen der Prajñâ-Pâramitâ, dem Mañjuçrî und Avalokiteçvara.*)

Nicht minder bemerkenswert ist dasjenige, was der Pilgrim von den beiden Klöstern zu Pâṭaliputra mit einer Gesamtbevölkerung von 600—700 Mönchen erzählt. Während sich der Reisende in dem einen Kloster, dem der Mahâyânisten, befand, gelangte er in den Besitz einer Abschrift des Prâtimoksha in der Recension der Mahâsânghika's. Einigermassen unsinnig erklärt er, wahrscheinlich auf die Autorität seiner Gewährsmänner hin, dass besagte Recension dieselbe war wie diejenige, welche auf dem ersten grossen Concile zur Zeit des Buddha gutgeheissen worden war. Er macht ferner die Bemerkung, dass jede der 18 Secten ihr eigenes Haupt habe, dass sie übereinstimmen in der Anerkennung der drei Kleinode, wenn sie auch in untergeordneten Punkten der Glaubenslehre, sowie in dem höheren oder geringeren Masse der Strenge, mit der sie die praktischen Vorschriften befolgen, von einander abweichen. Die genannte (405) Recension des Prâtimoksha wurde „allgemein" für die correcteste und vollständigste gehalten.**)

Ueber alles das, was der Pilgrim von dem ersten Concile erzählt oder nacherzählt, sind wir besser unterrichtet als er. Nicht darin liegt die Wichtigkeit, sondern in dem, was aus seiner treuherzigen Erzählung abzuleiten ist, nämlich dass die Mahâyânisten jenes Klosters Mahâsânghika's waren. Dies bestärkt uns in dem Glauben, dass ein enger Zusammenhang zwischen Mahâyânisten und Mahâsânghika's bestand.

---

*) *Travels* p 59.
**) Ebendaselbst p 142.

ein Zusammenhang, über den sich, wie wir gesehen haben, erstere bewusst waren.

Es gelang Fa Hian auch, eine andere Abschrift des Prâtimoksha zu bekommen; diese enthielt die Recension der Sarvâstivâdin's, die zu den Alt- und Rechtgläubigen gerechnet wurden. Diese Sarvâstivâdin's zu Pâṭaliputra waren so altmodisch, dass sie das Reglement mündlich überlieferten, gerade wie es die Brahmanen noch heutzutage mit dem Veda thun.

Zur Zeit des chinesischen Reisenden war das Mahâyâna vollständig entwickelt: es hatte teilweise seine eigenen Gegenstände der Verehrung und erkannte als das allerheiligste Buch die Prajñâ-Pâramitâ an. Mit diesem Buche beginnt der mahâyânistische Kanon, der, obschon grösstenteils aus älteren Bestandteilen zusammengesetzt, dennoch so viele Veränderungen und Vergrösserungen erhalten hat, dass er für eine neue Offenbarung entsprechend den Bedürfnissen der Zeit gelten kann. Einige Werke dieses Kanons sind so wenig neu, dass man geradezu auf jeder Seite Stellen in Versen oder Prosa begegnet, welche beinahe wörtlich in dem Pâli-Kanon sich finden. Ein solches Buch ist z. B. der Lalitavistara, welcher eigentlich nichts anderes ist, als eine besondere Recension einer Schrift, die unter anderem Namen bei einigen älteren Secten schon bestand.*) Ein (406) anderes Werk, der Daçabhûmiçvara, stimmt in der Hauptsache überein mit einer Abteilung in dem Mahâvastu der Mahâsânghika's.

*) Die Mahâsânghika's nannten es „die grossen Thaten", die rechtgläubigen Sarvâstivâdin's „die grosse Herrlichkeit", die Kâçyapîya's „die Vorgeschichte des Buddha", die Dharmagupta's „die Wiedergeburten des Buddha Çâkyamuni", die Mahîçâsaka's „den Grund des Gefässes des Vinaya". Die Recension, wonach die chinesische Uebersetzung gemacht ist, hatte den Titel: Abhinishkramaṇa-Sûtra, d. h. Sûtra der Weltentsagung. Wassiljew *B.* p 114.

Bei der Aufzählung der vornehmsten canonischen Bücher*) wollen wir beginnen mit den neun Hauptwerken, welche die Nepalesen unter dem Namen der neun Dharma's zusammenfassen.

1. Prajñâ-Pâramitâ, die vollendete Weisheit. Unter dieser Weisheit versteht man die allmächtige Mutter Natur, den Inbegriff aller geistigen und physischen Kräfte der Materie; sie ist figürlich gesprochen die Göttin der Natur und daher eine Abstraction der Gesamtheit der Erscheinungen. Erscheinung und Schein, Trug, Mâyâ, ist bei den indischen Idealisten dasselbe, sodass Prajñâ und Mâyâ dasselbe ausdrücken.**) Die Prajñâ ist — und dies ist der Kern der Lehre — „die Hervorbringerin aller Tathâgata's, die Mutter aller Bodhisattva's, Pratyeka's und Schüler“. Wenn sie aus dem Zustande der Ruhe, d. h. der Abstraction, in den der Bewegung übergeht, entsteht zuerst der Buddha, der wirksame Geist, aus ihr, um sich später mit ihr zu verbinden, und aus dieser Verbindung entsteht die Welt der Wahrnehmungen. Prajñâ ist daher die Mutter und zugleich das Weib des Buddha.***) Dieser idealistische Materialismus, weit entfernt davon, im Princip, ja selbst in der Form, neu zu sein, ist so alt wie die Nacht, und was specieller die Buddhisten betrifft, schon in der ältesten uns bekannten Gestalt der Legende ist Gautama der Sohn der Mâyâ, *alias* Prajñâ, und der Gatte der Yaçodharâ, eigentlich der Mutter Erde, die man mit der Natur und der Materie — Upâya sagen die Mahâyânisten — zusammenfallen lässt. Es gibt verschiedene Recensionen der Prajñâ-Pâramitâ, von denen die umfangreichste 100 000, die kürzeste 700 Doppel-

*) In der Zeit Hiuen Thsang's wurden nicht weniger als 124 Schriften zu diesem Kanon gerechnet. *Vie* p 295.

**) Auch sonst berühren sich die Bedeutungen dieser beiden Ausdrücke, denn Mâyâ ist List und Prajñâ Klugheit.

***) Hodgson *Ess.* p 56, 61, 72.

verse enthält; als sehr heilig betrachten die Nepalesen und Tibetaner die Recension in 6000 Versen.*)

(407) 2. Saddharma-Puṇḍarîka, der Lotus des wahren Dharma (und des wirklich Bestehenden). Dieses hervorragend heilige Buch, das in chinesischen Tempeln immer auf dem Altar vor den Götzenbildern liegt, enthält hauptsächlich eine Reihe von Wundererscheinungen und Phantasmagorien, abwechselnd mit Gesprächen, was alles dazu dient, den Çâkyamuni in all seiner Herrlichkeit hervortreten zu lassen, und den Gläubigen mit Staunen vor diesem vielseitigen, unbegreiflichen Wesen zu erfüllen. Der Schauplatz ist auf der Geierlei. Ein kleiner Teil ist bestimmt zur Verherrlichung des Avalokiteçvara, doch das scheint ein späterer Zusatz zu sein.

3. Lalitavistara, die Geschichte des Gautama in seiner letzten Bodhisattvaschaft, seit er aus dem Himmel hinabstieg, um die Menschheit zu erlösen, bis zur Stiftung des Sangha.

4. Saddharma-Laṅkâvatâra, die Offenbarung des wahren Dharma auf Ceilon. Dieses Buch dient vornehmlich dazu, die Unrealität des thatsächlich Bestehenden zu beweisen. Unter anderem wird darin gelehrt, dass der Tathâgata (d. i. die Vernunft) geschaffen und nicht geschaffen, nicht-ewig und nicht nicht-ewig ist, dass sein Sitz (d. h. das Gemüt, der innere Sinn) die Grundlage von gut und bös ist.**)

5. Suvarna-Prabhâsa, d. h. Goldglanz, ein Werk, das der Form nach grosse Uebereinstimmung mit dem *Lotus* zeigt und, wie dieser, den Geierlei zum Schauplatze der Handlung hat. Es enthält eine Anzahl von erbaulichen Legenden zur Empfehlung

*) Vgl. Wassiljew *B.* p. 145—193, wo mehr oder weniger ausführlich über den Inhalt der kanonischen Bücher gehandelt wird.

**) Vgl. Burnouf *Introd.* p. 514.

von Bodhisattva-Tugenden, Lobreden auf den Buddha und auf das Mahâyâna.*)

6. Gaṇḍa-Vyûha, der Bau der als eine Wasserblase zu betrachtenden Welt; eine hoch idealistische Schrift, in der gezeigt wird, dass die Welt ein Product des inneren Sinnes, der Einbildung ist, und dass nur der Tathâgata (d. h. die personificirte Vernunft) alles gut begreifen kann.**)

7. Tathâgataguṇa-Jñâna, die Kenntnis von den Eigenschaften des Tathâgata; (408) vermutlich dasselbe Werk wie Tathâgata-Guhyaka, Geheimlehre des Tathâgata.***) Dies ist, kurz ausgedrückt, eine Beschreibung der wunderbaren Eigenschaften und Wirksamkeit des Verstandes, der *buddhi*. „Der Buddha besteht eigentlich aus einem geistigen Leibe, welcher nicht geboren, aus nichts entstanden und durch nichts begrenzt wird.“ Es kann schwer deutlicher zu verstehen gegeben werden — so weit der Orakelstil dies zulässt — dass der Buddha nichts anderes ist, als das Denken personificirt.

8. Samâdhi-râja, über fromme Meditation, wodurch man den Geist in höhere Sphären erhebt.

9. Daçabhûmiçvara, der Herr der 10 Stufen; über die Bodhisattva-Stufen oder Welten.†)

Ausser den beiden letzten Nummern kommen die anderen Dharma's als Sûtra's oder Sûtrânta's vor

---

*) Eine Uebersicht des Inhalts gibt Burnouf *Introd.* p 529.

**) Hodgson *Ess.* p 16 schreibt dies Werk dem Asanga zu, der im 6. Jahrh. lebte, wahrscheinlich mit Unrecht.

***) Hodgson *Ess.* p 49 bezeichnet dies letzte als ein Tantra, doch dann ist es schwer zu erklären, wie es unter die Dharma's eingeordnet werden kann; die Dharma's sind ja nach den Nepalesen zu vergleichen mit den Purâṇa's, nicht mit den Tantra's.

†) Hiuen Thsang *Mém.* I, p 273 nennt das Werk Daçabhûmi-Sûtra. Vgl. *Journ. R. As. Soc.* 1875, p 4.

in einer umfassenderen Aufzählung, wozu auch die folgenden Schriften gehören.

10. Nirvâṇa-Çâstra, das hauptsächlich über sittliche Verdienste handelt; das characteristischste dieser Schrift ist die darin vorkommende Behauptung: alle Geschöpfe haben die Natur eines Buddha, doch weil man mit einem unvollkommenen Leibe die Natur nicht vollständig besitzen kann, kann man sagen, dass die Natur eines Buddha's nicht besteht.

11. Vimalakirti, über die vollständige Nichtigkeit der beseelten Wesen, die Traumbildern gleichkommt.

12. Sandhi-Nirmocana, über die Lösung der Verbindungen, es enthält eine Zergliederung der Grundbegriffe oder Kategorien des menschlichen Denkens, es ist eine Art Kritik der reinen Vernunft.

13. Karaṇḍa-Vyûha, die Einrichtung des Korbes (das ist: der Bau des Weltalls). In diesem Buche, das vor allem zur Verherrlichung des Avalokiteçvara dient, wird gelehrt, dass im Anfange der Dinge der ursprüngliche Buddha, Âdi-Buddha, in der Gestalt einer Flamme erschien, dass er (409) auch Svayambhû, der aus sich selbst Entstandene, und Âdi-Nâtha, der erste Herr, genannt wird. Aus seiner Meditation, genannt die Schöpfung der Welt, entsteht Avalokiteçvara, der seiner Zeit schöpfend thätig ist und aus seinen Augen Sonne und Mond hervorbringt, aus seiner Stirne Çiva, aus seinen Schultern Brahma, aus seinem Herzen Nârâyaṇa und aus seinen Zähnen Sarasvati, die Göttin der Beredsamkeit. Dieses Werk, welches von ziemlich spätem Datum zu sein scheint, ist in zwei Recensionen enthalten, die eine in Versen, die andere in Prosa.*)

14. Añgulimâli-Sûtra, die Legende von Añgulimâlin oder Añgulimâla, dem Räuber und Mörder,

---

*) Eine Uebersicht über den Inhalt gibt Burnouf *Introd.* p 221.

der, wie man sich erinnern wird, von dem Buddha bekehrt wurde. Diese Schrift, in der gelehrt wird, dass Angulimâlin und Mañjuçrî Verkörperungen anderer Buddha's*) sind, soll u. a. beweisen, dass es nur eine einzige Zuflucht gibt, und dass das Mahâyâna über dem Hînayâna erhaben ist.

15. Karuṇâ-Puṇḍarika, der Lotus der Barmherzigkeit. Legenden über die 1000 Buddha's und Anweisung, wie man ein Buddha**) werden kann. Alle Buddha's der zehn Himmel werden herbeigezaubert durch die Zauberkraft des Çâkyamuni.***)

16. Ratna-kûṭa, der Juwelenhaufen. Eine Sammlung von 49 Abhandlungen über mystisch-philosophische und ethische Gegenstände.

17. Avataṃsaka, die Krone. Ueber die Allgegenwärtigkeit und Wunderkraft des Çâkyamuni, die sich in den prächtigsten Bildern der Natur offenbart. Es ist ein Werk mit Ausschmückungen, ebenso wie der Lotus.

18. Sarvabuddha-vishayâvatâra, Einleitung in die Kenntnis des Gebietes aller Buddha's.

19. Mañjuçrî-Vikrîḍita, das Spiel (d. h. die wunderbaren Offenbarungen oder Scheingestalten) des Mañjuçrî. Hierin wird berichtet, wie Mañjuçrî (410) eine wollüstige Frau bekehrte. Infolgedessen musste sie Geduld üben, bekam ein Aussehen, als ob sie nicht recht gesund wäre, und bekehrte in diesem Zustande einen Hauptmann.†)

20. Mahâ-Bherî, die grosse Trommel. Eine

---

*) Es wird wohl gemeint sein, dass Mañjuçrî, d. h. der Mond, kein eigenes Licht hat, sondern dasselbe von der Sonne empfängt.

**) D. h. nach dem Tode unter die Sterne aufgenommen wird.

***) D. h. in idealistischer oder philosophischer Auffassung durch das Wahrnehmungsvermögen, durch die Einbildung.

†) Offenbar ist ein Sanskrit Nâyaka, d. h. hier Liebhaber, missverstanden, da es sonst auch „Hauptmann" be-

höchst idealistische Abhandlung. Der Tathâgata (d. h. das Bewusstsein *in abstracto*, aber personificirt der Purusha der Yogin's, der Kûṭastha der anderen indischen Secten) besitzt eine beständige Seligkeit (die nur scheinbar dadurch verdunkelt wird, dass der Purusha mit der Welt in Verbindung tritt.) Er besitzt ein reines Ich, nicht das Nirvâṇa. Alle beseelten Wesen haben die Natur eines Buddha.

21. Mahâ-Samaya, Titel zweier verschiedener Werke, von denen das eine vielleicht mit dem Samâdhi-Râja identisch ist. Der Hauptgegenstand ist: die durch Samâdhi erlangte Kraft, Wunder zu thun.

Die meisten der hier aufgeführten Bücher enthalten als eine Unterabteilung eine Reihe von Dhâraṇî's oder als Talisman dienender Formeln, von denen es auch besondere Sammlungen giebt. Diese Sprüche bestehen aus Vocativen weiblicher Worte, unter denen man Namen von Svâhâ, der Gattin Agni's, und der mit ihr identificirten Dâkshâyaṇî, Durgâ, erkennen kann. Es sind daher Anrufungen der als verschiedene Mütter aufgefassten Elementarkräfte, die als ebensoviele Unterabteilungen der einen Mutter, der Natur, betrachtet werden können.

Die Dhâraṇî's schützen den Menschen gegen die Elemente und bilden sozusagen die praktische Ergänzung der theoretischen Kenntnis der Prajñâ-Pâramitâ.*)

Der Glaube an die Kraft der Zaubersprüche ist keineswegs ausschliesslich den Mahâyânisten eigen, wie man zuweilen behauptet hat. Die (411) Uebung

---

deutet. Eine Beleuchtung dieser durchaus nicht keuschen Geschichte wird wohl unnötig sein.

*) Die innige Verbindung zwischen der theoretischen Prajñâ-Pâramitâ und den praktischen Dhâraṇî's wird treffend ausgedrückt durch die Benennung Rakshâ-Bhagavatî, d. h. Unsere hehre Frau Beschützung, worunter auch das Buch Prajñâ-Pâramitâ bekannt ist. Rakshâ und Dhâraṇî laufen auf dasselbe hinaus.

mit den Universalkreisen bei den Südlichen beruht auf demselben Principe; auch dabei muss der Meditirende alle Namen der Elemente vor sich her aufsagen. Ob man nun diese Worte, die von verschiedenem Geschlechte sein können, im Nominativ hinmurmelt, oder die Namen der Elementarkräfte, welche als solche weiblich sind, im Vocativ ausspricht, macht keinen wesentlichen Unterschied aus; in beiden Fällen wird der Aufzählung von bestimmten Worten die Kraft zugeschrieben, dem Menschen ungewöhnliche Macht zu verleihen.

Der neue Kanon der Mahâyânisten war ohne Zweifel dazu bestimmt, die älteren Textbücher zu ersetzen, resp. grösstenteils überflüssig zu machen, und zugleich soviel hinzuzufügen, als zur Verteidigung der eigentümlichen Lehren der Partei für nötig gehalten wurde. Man gab die alten Principien nicht auf, man entwickelte dieselben aber in einer bestimmten Richtung, erweiterte sie. Man machte mit einem Worte eine neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe der Offenbarung. Die alte Einteilung der heiligen Urkunden in drei Piṭaka's war auf den neuen Kanon nicht mehr anzuwenden*), sie hatte für die neue Richtung ebensowenig Bedeutung, wie die drei Veda's für den Hinduismus. Nach einer ebenso spitzfindigen als unrichtigen Theorie nennen die Hindu's sich selbst Anhänger des Veda, weil alle ihre Çâstra's mittelbar aus dem Veda abgeleitet werden. Diese Theorie steht in unlösbarem Widerspruche mit dem Umstande, dass solche Çâstra's, wie die Purâṇa's und Tantra's auf die unzweideutigste und ausdrücklichste Weise sich als neue Offenbarungen zu erkennen geben. Nur die Brahmanen beachten bis zu einem gewissen Grade

*) Hiuen Thsang *Vie* p 295 spricht von den Sûtra's, von Vinaya-Texten und von philosophischen Abhandlungen (d. h. Abhidharma's) der alten Secten; aber die Mahâyânisten hatten nur Sûtra's.

und befolgen in gewissem Masse das vedische Ritual. So halten sich auch die Mahâyânisten an einige alte Vorschriften der Zucht, während sie andere nicht beachten.

Da das Mahâyâna nicht plötzlich entstanden ist, ebensowenig wie der Hinduismus, so ist es äusserst schwierig, genau den Zeitpunkt zu bestimmen, in dem der neue Kanon zustande gekommen ist. Die ungemeine Weitschweifigkeit (412) und Umständlichkeit der Texte, sowie der häufige Gebrauch des *genus* Geya*) für die Vaipulya-Sûtra's oder Texte von grosser Ausdehnung sprechen zwar für die ziemlich späte Abfassung des neuen Kanons, aber genügen nicht dazu, die Grenzen des Zeitraumes zu bestimmen. Vergleicht man den Stil der Mahâyâna-Sûtra's mit dem einiger Sutta's in dem Pâli-Kanon, u. a. dem Sâmañña-phala, dann merkt man, dass beide Sûtra's an Weitspurigkeit einander ziemlich gleichstehen, doch dass die erstgenannten sich durch die Länge der Sätze auszeichnen.**) Letztere Eigenschaft ist wiederum ein Kennzeichen späterer Entwicklung. Brauchbarere Anhaltspunkte als diese Allgemeinheiten liefern uns die chinesischen Uebersetzungen, deren Datum regelmässig angegeben wird. Auf Grund dieser Angaben und einiger Mitteilungen Târanâtha's glauben wir behaupten zu können, dass der mahâyânistische Kanon zwischen 100 und 400 unserer Zeitrechnung redigirt worden ist.

---

*) Von den Nördlichen zuweilen mit Gâthâ verwechselt; vgl. oben p. 457.

**) Im Mahâbhâshya des Patañjali, dem ältesten der auf uns gekommenen Werke der heidnisch-indischen Litteratur, das weitspurig genannt werden kann, haben die Sätze noch eine mässige Länge, sie sind kürzer als in den meisten längeren Sutta's in dem Pâli-Kanon. Nichtsdestoweniger würden wir aus diesem Umstande nicht schliessen dürfen, dass fragliche Sutta's nach Patañjali (150 v. Chr.) redigirt sind.

Der Charakter des Mahâyâna, wie er am reinsten in den beiden Hauptwerken des Kanons, der Prajñâ-Pâramitâ und dem Saddharma-Puṇḍarîka zu Tage tritt, lässt sich folgendermassen beschreiben. Als Religion ist das System eine Vergöttlichung des Geist und Materie umfassenden Alls, eine Vergöttlichung, die besteht in der Personification von Erscheinungen und denselben zu grunde liegenden Kräften, sowie von abstrakten Begriffen, besonders des idealen Menschen. Die Personificationen, die Typen der Menschheit, heissen Buddha's; solche Typen stehen über den Typen der materiellen Erscheinungen und sind infolge dessen in erster Linie verehrungswürdig. Der Buddha ist nicht ein Mensch, sondern der Mensch. Als Philosophie führt das Mahâyâna die allumfassende Natur in ihrer wahrnehmbaren Form auf einen Schein zurück; als Ethik stellt es Barmherzigkeit in den Vordergrund, was von der Lehre des Yoga und des älteren Buddhismus nur insofern abweicht, (413) als in diesen letzteren Barmherzigkeit vor allem anbefohlen wird als eine Vorbereitung zur Meditation, als ein Mittel, um den Weisen in diejenige andächtige Stimmung zu versetzen, welche bei seinen ruhigen Betrachtungen unentbehrlich ist. Als Genossenschaft räumt es den Laien eine bedeutende Stelle ein. Es strebt bewusst oder unbewusst darnach, eine Congregation zu einer allgemeinen religiösen Genossenschaft auszubilden.

Ungefähr ein Jahrhundert später, als Fa Hian das heilige Land besucht hatte, erreichte die buddhistische Scholastik und Gelehrsamkeit ihre höchste Blüte, eine Blüte, zu der beide Parteien gleichmässig beitrugen. Die grössten Gelehrten und gewandtesten Schriftsteller der Buddhisten lebten im 6. und 7. Jahrhundert, gerade in der Glanzperiode der mittelalterlichen, heidnisch-indischen Litteratur; ein bedeutsamer Umstand, aus dem hervorgeht, dass die Entwicklung der Kirche gleichen Schritt hielt mit der der indischen Kultur.

Ueber alle berühmten Männer aus der Kirchengeschichte dieser Zeit ragen die zwei Brüder Ârya-Asañga und Vasubandhu aus Gândhâra hervor.

Von Asañga wird berichtet, dass er anfänglich zur Secte der Mahiçâsaka's gehörte, aber später zum Mahâyâna bekehrt wurde. Er lebte eine geraume Zeit in einem Kloster bei Oudhe und darauf in Magadha, wo er hochbejahrt zu Râjagṛiha starb.*) Diesem grossen Meister der Yogâcâra's wird das Verdienst beigelegt, den Glanz des Mahâyâna, welcher zeitweise am Erlöschen war, hergestellt zu haben. Sein Hauptwerk ist ein Yoga-Lehrbuch, inspirirt von Maitreya, oder, wie wir sagen würden, von der Hoffnung auf bessere Zeiten.**)

Nicht weniger berühmt ist Vasubandhu, der jüngere Bruder Asañga's. In seiner Jugend reiste er nach Kashmir, um dort den Unterricht (414) des Sañghabhadra, eines gelehrten Hinayânisten zu geniessen. Nachdem er einige Jahre in jenem Lande studirt und auch als Prediger gewirkt hatte, zog er nach Oudhe, wo er lange Zeit gewohnt hat. Als Anhänger der realistischen Secte der Sarvâstivâdin's war er zuerst sehr gegen das Yoga-Lehrbuch des Idealisten Asañga eingenommen, aber später bekehrte er sich zu dem Mahâyâna und wurde der berühmteste Doktor

---

*) Hiuen Thsang, *Vie* p 83, 114, 118. *Lebensb.* p 310; Târan. p 104, 126, 167. Er soll 150 Jahre alt geworden sein, welche Zahl man nach Târanâtha halbiren muss. Er war 20 Jahre älter als Vasubandhu; ein Schüler des letzteren, Guṇaprabha, war Guru des Harsha, genannt Çilâditya, den Târanâtha nach seiner bekannten Gewohnheit in zwei Personen zerlegt (126, 146). Guṇaprabha starb vor der Thronbesteigung Çilâditya's (ungefähr 610). Man kann also Asañga gegen 485—560 ansetzen. Die Tibetaner lassen ihn 500 nach Kanishka (900 nach Buddha) geboren werden; also im Jahre 578.

**) Andere Schriften desselben erwähnt Hiuen Thsang a. a. O. und Târan. p 112.

in ganz Indien. Einige sagen, dass er nach seiner Bekehrung Professor an der Hochschule zu Nâlanda wurde, und dass er in dem gesegneten Alter von 80 oder gar 100 Jahren in Nepâl gestorben ist.*)

Das Hauptwerk des Vasubandhu ist der Thesaurus der Metaphysik (Abhidharma-Kosha); ferner schrieb er eine Anzahl Handbücher zur Erklärung von mahâyânistischen Texten.**) Sein Angedenken wurde von beiden Parteien der Kirche gleichmässig geehrt.

Aus der Schule Asaṅga's und Vasubandhu's ging eine Anzahl von gelehrten Autoren hervor, deren Namen kaum weniger bekannt sind als die der beiden grossen Meister selbst. Dignâga, Guṇaprabha, Sthiramati, Saṅghadâsa, Buddhadâsa, Dharmapâla, Çîlabhadra, Jayasena, Candra, Guṇamati, Vasumitra, Bhavya, Buddhapâlita und viele andere hervorragende Männer, sowohl Geistliche als Laien, Hînayânisten als Mahâyânisten, gereichten dem Buddhismus zur Zierde.

Dignâga, aus Kâñcî in Südindien, ein Schüler Asaṅga's oder nach anderen Vasubandhu's, ist vornehmlich bekannt als der Verfasser einer Abhandlung über Logik. Da er ein Zeitgenosse Guṇaprabha's war, dessen Datum ziemlich genau zu bestimmen ist, muss er gegen 520—600 gelebt haben.***) Genannter Guṇaprabha, (415) gebürtig aus Mathurâ, war

---

*) Târan. p 118; Hiuen Thsang a. a. O.; Wassiljew *B.* p 210, 214. Es giebt eine chinesische Lebensbeschreibung von Vasubandhu, verfasst zwischen 557 und 588, angeblich aus dem Sanskrit übersetzt. Wenn letzteres wahr ist, muss der Uebersetzer das Original stark abgeändert haben, denn der Lebensbericht enthält so viele Beweise von Unbekanntschaft mit indischen Sitten, dass er in der vorliegenden Form nicht von einem Inder geschrieben sein kann.

**) U. a. der Prajñâ-Pâramitâ, des *Lotus* etc. Wassiljew *B.* p 222; vgl. 99. *Voy. des Pèl. B.* I p 115; II p 274.

***) Târan. p 127, 131. Wassiljew *B.* p 78, 206. *Lebensbeschreibung* p 310.

aus der Schule des Vasubandhu. Er wurde der Guru des Königs Çri-Harsha und rechnete zu seinen Schülern Mitrasena, der später als neunzigjähriger Greis Hiuen Thsang, als er in Indien studirte, unterrichtete. Guṇaprabha war in seiner Jugend ein Anhänger des Mahâyâna gewesen, doch ging er später zu dem Hinayâna über. Er hat 100 Abhandlungen geschrieben.*)

Ungefähr gleichzeitig mit Dignâga und Guṇaprabha blühten Sthiramati und Sañghadâsa, ersterer im Osten, letzterer in Kashmir. Sthiramati, der Professor zu Nâlanda war, als Hiuen Thsang jenes Colleg besuchte, schrieb Commentare zu allen Werken des Vasubandhu; ferner eine Erklärung des kanonischen Textes Ratna-kûṭa. Er war ebenso bewandert in dem Abhidharma der alten wie in demjenigen der neuen Schule.**) Sañghadâsa, aus einer brahmanischen Familie in Südindien, war vorzüglich in Kashmir thätig, wo er sehr viel zur Verbreitung des Mahâyâna beitrug. Ein Bericht, der mit einem anderen nicht eben gut stimmt, besagt, dass er ein Anhänger der realistischen Secte der Sarvâstivâdin's***) war und den Titel Bhadanta trug. Ungefähr gleichzeitig mit Sañghadâsa blühte Buddhadâsa, aus der Schule Asañga's, der den Ruhm der Lehre im Westen verbreitete.†) Ein Schüler Dignâga's war Dharmapâla aus Kâñci, ein sehr gelehrter Mann und Professor in Nâlanda zur Zeit Hiuen Thsang's. Nachdem er mehr als 30 Jahre den Lehrstuhl eingenommen hatte, begab er sich gegen das Ende seines Lebens nach Suvarṇadvîpa, womit wahrscheinlich die goldene Halbinsel resp. Sumatra gemeint

*) Târan. p 126, 146. *Voy. des Pèl. B.* I, 106; vgl. 109. Wassiljew a. a. O.

**) Wassiljew *B.* p 78. Târan. p 127, 129, 135, 137; *Voy. des Pèl. B.* III p 164, wo gesagt wird, dass er eine Zeit lang in Valabhi lebte; 46. Dort stiftete er ein Kloster; *Ind. Ant.* VI, 12.

***) Târan. p 104, 127, 135.

†) Târan. a. a. O.

ist. Als scharfer Bekämpfer der Hînayânisten verfasste er eine Anzahl von Werken, u. a. einen Commentar zu den Aphorismen des Mâdhyamika-Systems zur Verteidigung der idealistischen Principien.*)

(416) Unter den Gelehrten, welche Hiuen Thsang in Nâlanda kennen lernte, zwischen den Jahren 630 und 640, ragte vor allen der ehrwürdige Greis Çîlabhadra, der Rektor der Hochschule hervor. Wegen seines hohen Alters konnte er selbst nicht den Unterricht des Chinesen im Yoga-Çâstra übernehmen. Er wies ihn deshalb an seinen Schüler Jayasena, einen sehr tüchtigen Laien aus Surâshṭra.**)

Ein anderer gelehrter Laie jener Zeit, auf den die Buddhisten stolz sind, war Candra oder Candra-gomin, der Verfasser einer Grammatik und von Schriften über Heilkunde, bildende Künste und Metrik. Er war ein feuriger Verteidiger des Idealismus des Asaṅga.***)

Zu Nâlanda scheint der chinesische Pilgrim auch Guṇamati gesehen zu haben, obschon man aus anderen Aeusserungen schliessen muss, dass dieser Geistliche eine Zeit lang in Valabhi und im Süden gelebt haben muss. Nach Einigen ist er ein Schüler des Vasubandhu, was schwerlich im buchstäblichen Sinne wahr sein kann. Sicher ist, dass er einen Commentar zu Vasubandhu's Thesaurus der Metaphysik geschrieben hat†) und als der Lehrer des Vasumitra betrachtet wird. Dieser letztere, den man zur Unterscheidung

*) Târan. p 160; *Voy. des Pèl. B.* I p 123, 191. III, p 46, 119.

**) *Voy. des Pèl. B.* I p 144; 152. III p 78. Târanâtha p 205 lässt einen Çîlabhadra zur Zeit des Çrî-Harsha von Kashmir leben. Das ist entweder eine andere Person, oder wahrscheinlicher noch hat der Schriftsteller den Çrî-Harsha von Kanauj mit dem gleichnamigen Herrscher von Kashmir, der viel später lebte, verwechselt.

***) Wassiljew p 52, 207. Târan. p 150.

†) *Voy. des Pèl. B.* II p 442. III p 46, 164. *Lebensb.* p 310. Târan. p 129. Burnouf *Introd.* p 566.

von seinen beiden älteren Namensgenossen Vasumitra III. nennen könnte, ist der Verfasser eines Commentars zu demselben Thesaurus. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Realisten Vasumitra, der in den Tagen Hiuen Thsang's in Kashmir glänzte.*)

Zwei berühmte Mahâyânisten, die sich in Schriften heftig bekämpften, sind Bhavya oder Bhâvaviveka und Buddhapâlita. Ersterer, der auch mit Guṇamati und Dharmapâla in Polemik trat, soll im Dekkhan als geistliches Oberhaupt von 50 Klöstern gelebt haben. Man hält (417) ihn für den Stifter einer besonderen Schule unter den Mâdhyamika's.**)

Diese trockene Aufzählung, die nur die bekanntesten Namen enthält, wird genügen, um eine Idee von der Thätigkeit zu geben, welche beide Parteien im sechsten und siebenten Jahrhundert entwickelten. Auf beiden Seiten war man eifrig thätig und wurde mit wechselndem Erfolge gestritten. Die alten Secten schlossen sich allmählich einer der beiden grossen Parteien an. Einige derselben vegetirten noch zur Zeit von Hiuen Thsang's Reise, jedoch nur als einfache Klosterorden***), die sich durch einige Aeusserlichkeiten unterschieden, aber der Lehre nach entweder Çrâvaka's oder Mahâyânisten waren.†)

Sowohl Fa Hian als auch Hiuen Thsang geben

---

*) Burnouf *Introd.* p 566. *Voy.* I p 94. Târan. p 174 nennt ihn einen Zeitgenossen Amara-Siṃha's, doch dieser muss einige Generationen älter gewesen sein.

**) Ueber Buddhapâlita cf. Târanâtha p 135; 137. Ueber Bhavya Wassiljew *B.* p 207. Burnouf *Introd.* p 560. Târan. p 136, 160. *Voy.* III p 112.

***) Vgl. Târan. p 174, 274.

†) Die Secten, welche der Reisende als zu seiner Zeit noch bestehend an verschiedenen Stellen seines Werkes erwähnt, sind die Sthavira's, Sarvâstivâdin's, Sammitîya's, Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmagupta's, Mahâsânghika's, Lokottaravâdin's, die von Mahâvihâra und die von Abhayagiri.

eine Statistik der Einwohnerzahl der Klöster mit Angabe der besonderen Secte und meistens auch der Partei, zu der die Mönche gehörten. Es leidet keinen Zweifel, dass letzterer häufig Secten zu den Mahâyânisten rechnet, die zu der Gegenpartei gehörten; aber selbst nach Abzug von Tausenden, die nur in der Phantasie des Berichterstatters oder seines Gewährsmannes dem Mahâyâna anhingen, kommt man nach der Aufzählung der Summen zu dem Schlusse, dass die Hinayânisten auf dem Continente von Indien zu jener Zeit in der Minorität waren.*)

Im allgemeinen war die Anzahl buddhistischer Klöster und Geistlichen in den zwei Jahrhunderten, die Fa Hian von Hiuen Thsang trennen, bedeutend gestiegen, vorausgesetzt, dass die von beiden gegebenen Zahlen gleich zuverlässig sind.**) Nur ausnahmsweise treffen wir Spuren von Rückgang an; so u. a. im Gebiete von Tâmralipti, das im fünften (418) Jahrhundert sich des Besitzes von 24 Klöstern rühmen konnte, und 200 Jahre später nur mehr zehn mit 1000 Mönchen besass. Noch stärker war der Rückgang in Peshawer und dem ganzen Reiche von Gândhâra. Dort war es schon in den Tagen des älteren Reisenden nicht mehr glänzend mit dem wahren Glauben bestellt trotz des Reichtumes an Reliquien. Als Hiuen Thsang das Land besuchte, war der Buddhismus so gut wie ausgestorben. Im benachbarten Udyâna galt die Bevölkerung im 7. Jahrhundert noch als gläubig, aber von den 500 Klöstern, die dort im

*) So erklärt er die Sthavira's, die Altgläubigen sowohl auf dem Festlande als auch auf Ceilon für Mahâyânisten; er thut dies mit den Sthavira's mehrmals, jedoch nicht mit denen von Tâmralipti und in dem Lande der Draviḍa's.

**) Hinsichtlich Ceilons sind sie es sicherlich nicht, und wäre es nur aus dem Grunde, dass der ältere Pilgrim die Insel besucht hat, der jüngere dagegen nicht. Ersterer giebt für Ceilon 50—60000 Geistliche an, letzterer nicht mehr als 10000 in 100 Klöstern.

Anfange des 5. Jahrhunderts blühten, fand der spätere Reisende nur noch wenige vor.*) Alles zusammengenommen kann man annehmen, dass der Buddhismus in Indien seine höchste Blüte im 6. Jahrhundert erreichte.

Bis in das 8. Jahrhundert hielten tüchtige Männer die Ehre der Kirche aufrecht, ohne dass sie deshalb imstande waren, den Ruhm ihrer Vorgänger aus der Glanzperiode zu erreichen, geschweige in Schatten zu stellen. Den grössten Namen unter ihnen erwarb sich Dharmakirti, ein Meister der idealistischen Schule der Yogâcâra's und Verfasser von sieben Abhandlungen über die Logik, Erklärungen zu Dignâga's Pramâṇa-Samuccaya oder einer Encyklopädie der Beweislehre.**) Dieser Dharmakirti, nicht zu verwechseln mit seinem späteren Namensgenossen, lebte im 8. Jahrhundert gleichzeitig mit Kumârila, dem berühmten Doktor und Reformator der vedisch-atheistischen Mimâṃsâ. Kumârila und der Vedântin Çankara (geboren 788) werden von den Buddhisten als die furchtbarsten Bekämpfer des Glaubens dargestellt. Nach einer Legende, die ebenso sehr bei den Buddhisten von Nepâl, als bei den Hindu's in anderen Gegenden Indiens verbreitet ist, soll Çankara den Kultus des Buddha und die heiligen Urkunden in Hindostan vernichtet haben.***) Die Erzählung ist ungereimt, weil Çankara alle Systeme ausser dem Vedânta bekämpfte und aus keinem erdenklichen Grunde könnte seine Polemik mehr Schaden (419) den Çâkya-Söhnen als z. B. den Çivaïten, die er nicht mehr und nicht weniger anfeindete, gethan haben. Die Legende ist ausserdem

---

*) *Mém.* I p 132.

**) Wassiljew *B.* p 208. Târan. p 175—201. *Lebensb.* p 310, wo er ein Schüler des Asanga genannt wird, was so aufgefasst werden muss, dass er zu der idealistischen Schule gehörte.

***) Hodgson *Ess.* p 12, 14, 48.

im Widerspruche mit bekannten Thatsachen: der Buddhismus hat noch acht Jahrhunderte nach Çankara in Indien bestanden, ja von 850—1050 unter der Pâla-Dynastie noch geblüht. Auch hier sehen wir dieselbe Erscheinung, die wir bei der indischen Art der Geschichtsschreibung öfters antreffen: gewisse historische Zustände werden vereinfacht zu einem einzigen Factum und ein historischer Name dient als Träger für die herrschenden Ideen eines Zeitraumes. Trotz alledem ist in den vorgeblich historischen Legenden über Çankara und Kumârila ein Körnchen Wahrheit: ihre Schriften waren Zeichen der Zeit, und nach ihnen, wenn auch nicht durch sie, verlor der Buddhismus an innerem Gehalte. Mit Recht konnte daher Târanâtha sagen: „In der Zeit von dem grossen Âcârya Dharmakîrti aufwärts glänzte die Lehre Buddha's wie die Sonne, von ihm abwärts aber gab es zwar im allgemeinen sehr viele grosse Paṇḍita's, welche der Lehre ausgezeichnete Dienste erwiesen, allein es kamen keine, welche sich mit den früheren Âcârya's hätten vergleichen lassen können, und wenn sie auch kamen, so konnten sie doch durch die Macht der Zeit nicht so wie früher die Lehre verherrlichen."

Genannter Autor lässt unmittelbar auf diese Worte einige Bemerkungen über die zunehmende Entwicklung der Zauberkunst folgen, Bemerkungen, welche durch änderweitig bekannte Thatsachen bestätigt werden.

„Seit der Zeit des Ârya Asanga", sagt er*), „bis zur Zeit Dharmakîrti's lebten recht grosse Mantra-Zauberer, aber der Anuttara-Yoga (der allerhöchste Yoga) wurde nur den Würdigen mitgeteilt und durchaus nicht überall täglich vorgetragen." Von nun an aber kamen die Tantra's des Anuttara-Yoga immer mehr in Gebrauch, und in demselben Grade, in dem die Yoga-Tantra's mehr in Gebrauch kamen, traten

*) p 201.

Unterricht und Ausübung der Kriyâ-tantra's und Caryâ-tantra's allmählich in den Hintergrund. Dies ist auch der Grund, weshalb während der Regierung der Herrscher aus der Dynastie der Pâla's sehr viele Mantra-Vajrâcârya's*) (420) erstanden, welche verschiedene Handlungen vollzogen und verschiedene Siddhi's (Zauberkräfte) erlangten.

Wir haben mehrmals Gelegenheit gehabt, zu bemerken, dass die Zauberei uralt ist, ebenso wie die Weltanschauung, deren Product sie ist. Jeder Asketismus, sei er philosophisch oder nicht, strebt darnach, das Natürliche und Menschliche zu unterdrücken, damit das Uebernatürliche und Uebermenschliche mächtig werde, wenn es auch in Wirklichkeit nicht weiter als bis zum Unnatürlichen und Unmenschlichen kommt. Sowohl das Yoga-System von Patañjali und die Buddha-Legende als auch die Theorie der Karmasthâna's liefern einen Beweis dafür, dass übermenschliche Macht ein Ingredienz der höheren Weisheit des wahren Yogin und echten Arhat ist. Insofern war der „allerhöchste Yoga" nichts neues, aber die demselben gegebene Ausdehnung, die Erhebung eines untergeordneten Bestandteiles der Weisheit zur Hauptsache, die Ausarbeitung eines vollständigen Systems der Zauberkunst, das wir Tantrismus nennen wollen, fällt in spätere Zeit. Wenn man von Tantrismus spricht, dann denkt man an die Zeit, wann er sich in den Vordergrund drängt, nicht an seinen Ursprung, der sich in der Nacht der Jahrhunderte verliert. Was Târanâtha über das Aufkommen desselben sagt, ist, soweit man es verfolgen kann, in Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Geschichte. Die Blütezeit der Tantra's kann nicht gut vor 700 n. Chr. gesetzt

*) D. h. Meisters der Magie. Vajrâcârya ist eigentlich „Meister des Zauberstabes *vajra*"; im Nepâl, wo seit langem das Mönchstum ausgestorben ist, heissen alle Geistlichen Vajrâcârya's; Hodgson *Ess.* p 41, 52, 63, 69.

werden; denn wenn diese Schriften in Indien in Ehre gestanden hätten, als die chinesischen Pilgrer das heilige Land besuchten, dann würden sie dieselben sicher nach ihrem Vaterlande mitgenommen haben.*)

Die Tantra's sind, allgemein ausgedrückt, Lehrbücher der Zauberkunst; sie unterscheiden sich je nach den Zwecken, die man erreichen will, und damit hängt zusammen, dass sie verschiedenen Bodhisattva's geweiht sind. Zuweilen ist es dem Adepten darum zu thun, auf übermenschliche Weise materielle Vorteile zu erlangen, z. B. das Vermögen, sich so schnell wie (421) der Gedanke bewegen zu können, Unverletzlichkeit, das Lebenselixir, Unsichtbarkeit, die Kunst Gold zu machen.**) Ein andermal will man seine Feinde besiegen, Geister beschwören, über die Elemente herrschen, oder einen Buddha resp. Bodhisattva heraufbeschwören, um sich von ihm einen Zweifel lösen zu lassen; endlich kann jemand wünschen, sich schon in diesem Leben mit der einen oder anderen Gottheit zu vereinigen.

Die Formalitäten und Kunstgriffe, die mit den Tantra's verbunden sind, stimmen grösstenteils mit denjenigen überein, welche der Ausüber der Karmasthâna's zu beobachten hat. Die erste Bedingung ist, dass der Tantrist einen Lehrmeister habe, denn ohne vorausgehende Weihung kann er nichts ausrichten. Nach einer vorläufigen Untersuchung, einer Art von Examen, ob der Schüler die verlangte Qualification für die Zulassung besitzt, zieht der Meister einen

*) Nach der Bemerkung von Wassiljew *B.* p. 184.

**) Wassiljew *B.* p. 185, wo man vernimmt, dass es acht dergleichen Vermögen giebt; wir können darin nichts anderes sehen als Varianten der Siddhi's, oder Vollkommenheiten in der Kunst, angegeben p. 199: Geisterbeschwörung, langes Leben, Unsterblichkeitstrank, Schatzgräberei, Zauberei durch Heraufbeschwören von Phantomen, die Kunst Gold zu machen, Verwandelung von Schmutz in Gold, der Stein der Weisen.

Zauberkreis, um alle Hindernisse zu verbannen; dann wird ein Altar errichtet für die Opfergaben, und endlich folgt die eigentliche Weihung. Darauf vertieft sich der Eingeweihte in Meditation; dann werden aufs neue Kreise gezogen, Altäre gemacht etc., und so sind noch eine Menge Ceremonien zu beobachten.

Nach Art und Zweck stimmen die Tantra's der Buddhisten und ihre Zauberei, die sich zu einander verhalten wie Kunde und Kunst, überein mit dem Tantra-System der Hindu's; beide Systeme sind Producte derselben Zeit, Aeusserungen derselben Richtung, Ausflüsse derselben Zustände. Nach der Erklärung eines Brahmanen*) setzt der hinduische Tantrismus sich zum Ziele, durch die Verehrung von Çiva's Çakti, der Durgâ — die Mahâyânisten nennen sie Prajñâ-Pâramitâ — durch Sprüche, gemurmelte Gebete, Meditation, Ehrenbezeugung, Opfer, Almosen etc. dem Gläubigen Vergnügen, weltliches Gut, sittliche Verdienste oder Erlösung zu (422) verschaffen. Diese Bestimmung ist richtig, wenn man sie nicht auf die älteste Art der Tantra's, die wenigst verwerfliche, anwendet, wodurch man sich nach der Vorschrift der Veda's heilige Wissenschaft erwerben will. Andere Tantra's sind solche, welche allerlei Zauber- und Gaukelkünste lehren, und mit den ekelhaftesten, abscheulichsten Ceremonien verbunden sind. Eine dritte Art unterscheidet sich von der zweiten nur dadurch, dass zwischen anderen Gebeten auch Sprüche aus dem Veda vorkommen.

Die Tantra's der ersten Art sind eigentlich nichts anderes, als Umarbeitungen der Theorien des Yoga, des Vedânta oder einer Verbindung beider Systeme in mehr oder weniger populärer Form und im Anschluss an den Kultus, die religiöse Praxis, welche von den philosophischen Lehrbüchern ausgeschlossen ist.

---

*) Yajñeçvara in *Âryavidyâ-Sudhâkara* 159.

Man kann sie brahmanistische Tantra's nennen; sie sind jedenfalls nicht çivaïtisch und anderer Art als die beiden letzten Arten der Tantra's. Nur diese können die eigentlich sogenannte Zauberkunst verschaffen und sind den Mitgliedern der drei oberen Kasten (Ârya's) strenge verboten, weil sie im Widerspruche stehen mit dem Veda und mit den Dharma-Çâstra's, mit der Religionslehre, den instituten Ueberlieferungen und den Rechtsinstituten der Ârya's. Ein Ârya, der Zauberei übt, verliert seine Kaste.*) Solche Tantra's sind denn auch ausschliesslich für die Çûdra's, d. h. im weitesten Sinne, für alle Hindu's bestimmt, die nicht zu den drei höheren Kasten gehören; sie sind absichtlich zu deren Nutzen von Çiva geoffenbart.**)

Bei der Verwandtschaft zwischen dem Çivaismus und dem Mahâyâna und bei der bedeutenden Stellung, welche die Dhâraṇî's schon in den kanonischen Werken der Mahâyânisten einnehmen, ist es nicht zu verwundern, dass in dem Buddhismus während der letzten sieben Jahrhunderte seines Bestehens in Indien der Tantrismus den Ton angab. Târanâtha nennt eine Reihe berühmter (423) Lehrer seit dem Anfange der Pâla-Dynastie (ungefähr 800 n. Chr.) bis zum Erlöschen des Glaubens im 16. Jahrhundert, und diese alle nennt er erfahren in der Zauberkunst. Das Studium der kanonischen Bücher und der Philosophie braucht nicht gänzlich in Verfall gekommen zu sein, aber von neuen Systemen vernimmt man nichts***),

*) Yajñeçvara a. a. O. Vgl. Kathâ-Sarit-Sâgara 83, 37. Aufrecht *Catalogus codicum Sanscriticorum* p 109.

**) Der Ausdruck „Brahmanisten", welchen der Leser hier und da auf alle Hindu's angewendet finden kann, beruht auf Sprachverwirrung; die Çûdra's sind niemals vedistisch noch brahmanistisch gewesen, was mehr sagen will, sie haben es niemals sein dürfen; gegenwärtig sind die Çûdra's so emancipirt, wenigstens in Kalkutta, dass sie Veda-Texte im Drucke herauszugeben sich nicht scheuen.

***) In einer Uebersicht der Secten aus dem 14. Jahr-

es sei denn, dass man die vier in Nepâl anerkannten philosophischen Systeme der Svâbhâvika's, Aiçvarika's, Kârmika's und Yâtnika's als neue Schöpfungen betrachten will.*)

Die Svâbhâvika's, oder Anhänger der Lehre der Spontanität, behaupten, dass der Stoff die einzige Substanz sei, und legen ihm zwei Zustände oder Daseinsformen bei: Ruhe und Bewegung. Der Stoff ist ewig, ebenso wie die Kräfte des Stoffes, welcher nicht nur Thätigkeit, sondern auch Intelligenz besitzt. Der eigentliche Zustand dieser Kräfte ist der der Ruhe; wenn diese Kräfte aus ihrem eigentlichen und bleibenden Zustande der Ruhe übergehen in den zufälligen und vorübergehenden der Wirksamkeit, dann kommen all die schönen Formen des Weltalls zum Vorschein, nicht durch eine göttliche Schöpfung, noch zufällig, sondern aus sich selbst**); und alle diese schönen Formen hören auf zu bestehen, sobald dieselben Kräfte aus dem Zustande der Bewegung wiederum in den der Ruhe übergehen. Die höchste Seligkeit für den Menschen ist ewige Ruhe, wodurch er den unaufhörlichen, mit dem Zustande der Bewegung verbundenen Beschwerden entgeht. Ob die ewige Ruhe verbunden ist mit Vernichtung oder nicht, darüber sind die Ansichten der Gelehrten geteilt; aber alle sind darüber einig, dass selbst letztere unendlichen Wiedergeburten vorzuziehen ist.

Die Aiçvarika's oder Deisten erkennen ein immaterielles und materielles Sein und einen Gott an, dem sie jedoch Voraussicht und Herrschaft absprechen. Sie glauben, dass die Erlösung darin bestehe, dass das Individuum in Gott eingeht. Dieser begehrens-

---

hundert, in dem Sarvadarçana-Saṃgraha, wird nur von den vier Schulen der Vaibhâshika's etc. gesprochen.

*) Den Umriss dieser Systeme entlehnen wir Hodgson *Ess.* p 23, 41, 55, 73.

**) *Svabhâvât*; daher der Name des Systems.

werte Zustand der Seligkeit, der Ruhe, kann erlangt werden durch Anstrengung in der Askese und Meditation, in (424) Folge wovon die menschlichen Kräfte unendlich erhöht werden bis zu dem Grade, dass man würdig wird, als ein Buddha auf Erden verehrt zu werden.

Die Kârmika's lehren, dass alles, und in erster Linie alles, was man wahrnimmt, die Folge früherer Handlungen und damit verbundener sittlicher Verdienste (*karma*) sei; die Yâtnika's leiten alles aus bewusstem Streben ab. Erstere haben den wohlbekannten Spruch der Hindu's: „Was man Schicksal nennt, ist nichts anderes, als was man in einem früheren Dasein gethan hat“, zu ihrem Motto genommen. Die Letzteren glauben beinahe dasselbe, nur legen sie mehr Nachdruck auf geistiges Streben, während die Kârmika's das sittliche Princip in den Vordergrund stellen und zu sagen pflegen: Çâkya, der nach den Svâbhâvika's aus sich selbst, und nach anderen aus Âdi-Buddha hervorgegangen ist, hat diese und jene Handlungen vollbracht und diese und jene Früchte davon gepflückt. Keines dieser vier Systeme, soweit sie oben skizzirt sind, trägt besondere Merkmale des Buddhismus, obschon ihre Lehren mit demselben nicht in Widerspruch stehen. Die Svâbhâvika's berufen sich auf einen Ausspruch der Lokâyata's oder materialistischen Epikuräer: „Wer hat den Dornen die Spitzen gegeben, wer die bunte Mannigfaltigkeit den vierfüssigen Tieren und den Vögeln, wer die Süsse dem Zuckerrohr und den astringirenden Geschmack dem Azadirachta? Aus sich selbst ist alles entstanden.“*) Die drei anderen Systeme sind im Hinduismus in allerlei Schattirungen repräsentirt.**) Alle vier sind

---

*) Teilweise aufgenommen im Buddha-Caritra bei Hodgson *Ess.* p 74.

**) Deisten unter den hinduischen Philosophen sind u. a. die Naiyâyika's; Kârmika's sind u. a. die Mîmâṃsaka's.

Anpassungen indischer Theorien an den Buddhismus: sie bekennen allerdings die drei Kleinode; unter dem Buddha verstehen sie den Geist, unter Dharma den Stoff, unter Saṅgha die Vereinigung beider, woraus die Welt der Erscheinungen hervorgeht. Die atheistische Schule nennt den Dharma vor dem Buddha, während die Deisten die Aufzählung in alter Weise mit Buddha beginnen.*)

(425) Das letzte Glied der Dreifaltigkeit, der Saṅgha, hat in Nepâl eine rein theoretische Bedeutung erhalten; thatsächlich hat die Congregation seit Jahrhunderten aufgehört, dort zu bestehen. In seiner letzten Phase ist der Buddhismus ganz verweltlicht: Mönche giebt es nicht mehr**) und die Geistlichkeit besteht aus verheirateten Personen und Hausvätern. Schon zur Zeit des Königs Amara-Malla von Kâṭhmâṇḍu (gegen 1550) treffen wir ein Beispiel eines buddhistischen Lehrers mit Namen Abhaya-Râja, von dem erzählt wird, dass er mit einer seiner drei Frauen einige Jahre lang zu Gayâ in Magadha als Bekenner des Buddha wohnte.***) Eines Tages hörte er eine Stimme aus dem Himmel, die ihm ankündigte, dass der grosse Buddha seine andächtige Verehrung günstig aufgenommen habe und ihn nun bäte, nach Nepâl zurückzukehren, wo ihn

---

*) Für den täglichen Gebrauch und für den Cultus versteht man unter Buddha den Stifter der Lehre, unter Dharma das Gesetz, unter Saṅgha die Congregation, Hodgson *Ess.* p. 27.

**) Was nicht verhindert, dass einige derselben Bhikshu's, Mönche, heissen. Das strenge Mönchsleben wird jetzt von denjenigen, welche die sogenannte Çâkya-Weihe bekommen, noch befolgt, aber nicht länger als 3, 12 oder 30 Tage, also mit der bestimmten Absicht, den Heilszustand so schnell wie möglich fahren zu lassen. Siehe Bhagvanlâl Indraji in *Archaeol. Surv. of W. India*, Nr. 9, p. 97.

***) Wright *History of Nepal* p. 204.

der grosse Buddha besuchen werde. Die Stimme, welche so sprach, war eine himmlische Nymphe, eine Magd des grossen Buddha. Als Abhaya-Râja in sein Land zurückgekehrt war, baute er einen buddhistischen Tempel von drei Stockwerken und ein Kapellchen mit einem Bilde Çâkyamuni's.

Wie wenig von dem Geiste des alten Buddhismus ist in dieser Erzählung übrig geblieben, und wie viel näher steht die ceilonesische Kirche noch der alten! Und doch hat auch auf Ceilon die Geistlichkeit viel von ihrem Einflusse verloren, weil sie die Verkündigung der Lehre an Laien unterlassen hat.*) Der Nonnenorden ist auf der Insel schon lange ausgestorben und die Anzahl der Mönche zurückgegangen auf etwa ein Zwanzigstel dessen, was er in der Blütezeit der Congregation war.

*) Hardy *E. M.* p 242. Die Anzahl der Mönche auf der Insel wird auf 2500 geschätzt; selbst wenn man diese Zahl verdoppelt, ist sie unbedeutend verglichen mit den 50—60000 in der Zeit Fa Hian's.

(426) **3) Schicksal der Kirche in Verbindung mit politischen Ereignissen. Fürstliche und andere Patronen. Stiftung des Kollegs zu Nâlanda und daran sich knüpfende Legende. Zeit Harsha's. Erstes feindliches Auftreten der Araber. Dharmakîrti; innerer und äusserer Verfall. Zustand der Kirche unter den Pâla's und Sena's. Eroberung von Magadha durch die Muhammedaner. Die Kirche in Kashmir bis zum Beginn der muhammedanischen Herrschaft. Ende der einheimischen Regierung in Orissa. Ueberreste des Buddhismus in Nepâl. Schluss.**

Nachdem wir eine Uebersicht über die Entwicklung des Glaubens in der nördlichen Abteilung der Kirche in Indien gegeben haben, wollen wir versuchen, soviel als möglich in chronologischer Reihenfolge die Ereignisse anzugeben, welche über die äusserst mangelhaft bekannte äussere Geschichte der Kirche einiges Licht zu verbreiten imstande sind.

Auf den mächtigen Kanishka folgte Huvishka, dessen Regierung gegen 120 n. Chr. anzusetzen ist*), unter der Annahme, dass der Beginn der indoskythischen Zeitrechnung und der Çaka-Aera identisch sind. Auf den Münzen dieses Königs findet sich keine Spur von Buddhismus; die darauf vorkommenden Namen sind solche von griechischen, iranischen und çivaïti-

*) Auf Grund der Inschriften zu Mathurâ; Cunningham *Archaeol. Survey*, III, 30. In der Râja-tarangiṇî 168 ist die Reihenfolge der drei indo-skythischen oder Turushka-Könige: Jushka, Hushka, Kanishka. Jushka, von welchem noch keine Münzen entdeckt sind, stiftete die Stadt Jushkapura mit einem Kloster, ferner die Stadt Jayasvâmipura. Jayasvâmin ist ein Beiname Çiva's.

schen Gottheiten*), so dass er nie wie sein Vorgänger den wahren Glauben begünstigt zu haben scheint. Man hat allerdings keinen Grund, an der Richtigkeit des Berichtes des Kashmirischen Chronisten zu zweifeln, wenn er sagt, dass der Buddhismus während der glücklichen Regierung der Turushka-Fürsten sehr mächtig war. Er fügt hinzu, dass diese tugendhaften Herrscher sich verdienstlich machten durch Stiftung sowohl von (427) Caitya's als von nicht-buddhistischen Collegien oder Brüderhäusern**); und auch darin können wir eine richtige Ueberlieferung sehen, weil eine solche Toleranz gegen alle Secten bei den indischen Königen Regel, nicht Ausnahme ist.***)

Die Herrschaft der Indo-Skythen reichte bis in Madhyadeça hinein. Beweise dafür finden sich in den Weihinschriften zu Mathurâ, welche von dem Jahre 5 bis 281 gehen, also von 83 bis 359 n. Chr. Diese kurzen Stücke haben gezeigt, dass der Buddhismus während jenes Zeitraumes dort zur Stelle blühte, wenn sie auch gleichzeitig zeigen, dass die Jaina's die Ueberhand hatten.

Nicht weniger wichtig als die Ueberreste aus Mathurâ sind die Inschriften in dem Felsentempel zu Kârli. Es sind Beiträge zu unserer Kenntnis von dem Zustande der Religion in den Landstrichen an der Westküste. Die Erwähnung des Königs Çrî-Pulimâvi

---

*) Thomas, *The early faith of Açoka* p. 72.

**) Râja-tarangiṇî a. a. O.; Târan. p 62 erzählt, dass ein Sohn des Kanishka — den Namen nennt er nicht — zu Pushkalâvati fünf Jahre lang 500 Arhat's und 10 000 gewöhnliche Mönche bewirtete. Leider ist dieser Bericht zu ungenau, um Wert zu haben.

***) Der König ist als solcher nach indischem Rechte der Beschirmer der Religion seiner Unterthanen; wo nun in einem Lande verschiedene Religionen bestehen, muss der König alle gleichmässig unterstützen. Wenn der moderne Staat ein Budget hat für die verschiedenen Secten, so geschieht dies nach denselben Principien.

oder Pulumâvi Vâsishṭhiputra*), der kein anderer sein kann als König Siri-Polemios, bei Claudius Ptolemäus, würde beweisen, dass einige dieser Weihinschriften aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts datirten, wenn es sicher wäre, dass genannter Fürst ein Zeitgenosse des Alexandriners war.**) Wir lernen aus einer dieser Inschriften, dass das Heiligtum zu Kârli der Secte der Mahâsâṅghika's gehörte.***) Es ist ein Zeichen des guten Einverständnisses zwischen den verschiedenen Secten in jener Zeit, dass Usavadâta, Schwiegersohn des Satrapen Nahapâna, in einer Inschrift†) meldet, dass er die Einkünfte von 16 Dörfern den Göttern und Brahmanen abgetreten und für die Heiratsgabe von acht Brahmanen Sorge (428) getragen habe, und zu gleicher Zeit erklärt, dass er auch der Congregation ein Dorf schenkt. Dass dieser grosse Herr selbst kein Buddhist war, kann man daraus schliessen, dass er die Heiden soviel reichlicher bedachte als die wahren Gläubigen.††)

Zu denen, die sich um die Kirche hoch verdient gemacht haben, gehören ausser Fürsten auch Brahmanen. Fast auf jeder Seite von Târanâtha's Werk begegnet man Namen von Brahmanen, deren Gedächtnis die Kirche stets hoch in Ehren gehalten hat.

---

*) Burgess *Archaeol. Surv. of W. India* Nr. 10, p 34 und 36. In den Handschriften des Vayu-Purâṇa wird der Name dieses Fürsten aus der Andhrabhṛitya-Dynastie geschrieben Pulomâvit und Paṭumavi (Wilson *Vishṇupurâṇa* p 473.)

**) Nach Bühler (Nânâghât Inscriptions) ist Pulumâvi mehr als 100 Jahre früher anzusetzen.

***) Burgess a. a. O. Zwei der frommen Stifter tragen persische Namen, Harapharaṇa (Horophernes, Holophernes) und Setapharaṇa; sie waren Laien aus Abulâmâ, einem Orte, dessen Lage unbekannt ist, doch dessen Name in jedem Falle nicht indisch ist.

†) Burgess a. a. O. p 33.

††) Nach den Erörterungen Bhagvanlâls (Pâṇḍulena-Caves) lebte Nahapâna etwa im Anfange unserer Zeitrechnung.

Als Wohlthäter und Beförderer der Religion, insbesondere des Mahâyâna, nennt der tibetanische Autor den Brahmanen Vidu zu Pâṭaliputra, der in den Tagen von Kanishka's Sohn 1000 Abschriften von heiligen Urkunden soll haben machen lassen. Um dieselbe Zeit wurde das Mahâyâna in Surâshṭra sehr begünstigt durch den Brahmanen Kulika.*) Dergleichen Berichte können Legenden sein; aber sie haben trotzdem Wert als Versuche, gewisse historische Zustände zu erklären. Eine der wichtigsten Legenden dieser Art ist die Geschichte der Brüder Mudgara-Gomin und Çaṅkarapati, zwei Brahmanen aus Magadha, von welchen ersterer ein Verehrer Çiva's, letzterer des Buddha war.**) Zu der Zeit, als der Aufschwung des Mahâyâna den Çrâvaka's sehr viel Aergernis gab, geschah es, dass die beiden Brüder auf Rat ihrer Mutter nach dem Berge Kailâsa zogen, wo Çiva im ewigen Schnee thront. Auf dem Berge angelangt, sahen die Brüder zuerst die Göttin Durgâ Blumen pflücken, darauf Çiva's Stier Nandi und endlich den grossen Gott selbst, während er auf seinem Throne die Lehre vortrug. Gaṇeça ergriff die Ankömmlinge freundlich bei der Hand und führte sie vor Mahâdeva. Als dieser ihnen auf ihre Frage die Erklärung gab, dass die Erlösung nur auf dem Buddhawege und sonst nirgends zu erreichen sei, (429) waren Mudgara-Gomin und Çaṅkara-pati nicht wenig erfreut. Sie kehrten, zufrieden über ihre Reise, in ihr Vaterland zurück, übernahmen die Bhadantagelübde eines Upâsaka und machten sich auf allerlei Weise gegen die Religion verdienstlich: zunächst durch Abfassung von Lobliedern, die so populär wurden, dass man sie sowohl in Palästen als in den niedrigsten Hütten konnte singen hören; sodann dadurch, dass sie zu Gayâ 500 gewöhnliche

---

*) Târan. p 62.
**) A. a. O. p 64.

Mönche und zu Nâlanda ebensoviele Mahâyânisten bewirteten. Diese Fabel lehrt, dass die Mahâyânisten sich eines engeren Verhältnisses zwischen ihnen und den Çivaïten bewusst waren. Das war allerdings allgemein bekannt: die Hinayânisten von Orissa sagten es, als Hiuen Thsang in Indien war, gerade heraus, dass die Klosterbrüder zu Nâlanda sich in nichts von den çivaïtischen Mönchen unterschieden.*)

In dem Westen Indiens herrschten von dem zweiten bis ins vierte Jahrhundert eine Reihe von Satrapen, deren Münzen sie als Anhänger des Buddhismus zu erkennen gaben. Dasselbe gilt von Amoghabhûti, dem Könige des Kuṇinda-Landes**), der aber, nach dem Typus der Buchstaben auf seinen Münzen zu urteilen, viel später regiert haben muss.***)

In der südlichen Halbinsel prangte das alte Heiligtum von Amrâvati im zweiten Jahrhunderte noch in vollem Glanze. Die zahlreichen dort entdeckten Inschriften lassen darüber keinen Zweifel bestehen. Eine derselben, aus der Regierung des obengenannten Königs Çrî-Pulimâvi datirend, enthält eine Andeutung, dass auch dieses Kloster, wie das zu Kârli, den Mahâsânghika's gehörte, und zwar speciell einer Unterabteilung dieser Hauptsecte, den Caitika's.†)

Die Herrschaft der Indo-Skythen und anderer

---

*) *Vie de H. Th.* p 220.

**) Oder Kulinda-Land; bei den Griechen Kylindrine, südöstlich von Kashmir.

***) Zeitbestimmungen nur nach der Form der Buchstaben sind immer sehr unsicher. Vgl. Thomas *On the Identity of Xandrames and Krananda* (*Journ. R. As. Soc.* I p 447) und Lassen *Ind. Alt.* II p 819. Die Lesung dieser Gelehrten differirt bedeutend; unseres Dafürhaltens steht auf den Münzen mehr oder weniger deutlich: Râjñaḥ Kuṇindasa Amoghabhûtisa.

†) Burgess *Archaeol. Surv. of S. India*, Nr. 3, p 26; vgl. p 41, wo einer der Klosterbrüder als Cetiavâdaka, ein Anhänger der Caitika-Secte, bezeichnet wird.

Fremden im Nordwesten (430) Indiens und eines Teiles von Madhyadeça wich vor der der einheimischen Dynastie der Gupta's, die mehr als anderthalb Jahrhunderte die mächtigsten Fürsten von ganz Indien waren.*) Obgleich die Gupta's Anhänger irgend einer Form des Hinduismus waren, liessen sie doch die Andersgläubigen unter ihren Unterthanen, wie Buddhisten und Jaina's, ungestört ihre Religion ausüben. So wissen wir aus einer Inschrift von Sanchi, dass das Kloster daselbst eine Schenkung von einem alten Kriegsmanne erhielt, der unter der ruhmreichen Fahne Candragupta's manche Schlacht mitgemacht hatte und bei seinem Kaiser in hoher Gunst stand.**)

Von den politischen Verhältnissen im Anfange des 5. Jahrhunderts, als Fa Hian das heilige Land besuchte, erfahren wir von dem Reisenden so gut wie nichts. Er spricht mehrmals von Açoka und Kanishka, aber die Könige seiner Zeit flössten ihm offenbar nicht das geringste Interesse ein. Ueber den Zustand der Wissenschaft bewahrt er ebenfalls ein tiefes Stillschweigen. Die Glanzperiode der buddhistischen Scholastik war freilich noch nicht angebrochen und die Hochschule zu Nâlanda noch nicht gestiftet; sie hatte wenigstens noch keine Bedeutung.***) Zwei Jahr-

---

*) Der Anfang der Gupta-Aera ist noch nicht bestimmt; der eine nimmt 167 n. Chr., ein anderer 190 (189), ein dritter 319 an. Die neuesten Theorien über diesen Punkt, der hier nur beiläufig erwähnt werden kann, findet man bei Cunningham *Archaeol. Surv.* X, Appendix; Sir E. C. Bayley *Remarks on certain Dates* (*Numismatic Chronicle* II, 128—165, New series.)

**) *Journ. As. Soc. Bengal* VI, Taf. XXV.

***) Andernfalls würde Fa Hian, der zu Nâlanda gewesen ist, dieselbe wohl mit einem Worte erwähnt haben; dies dürfte man um so eher erwarten, als er ausdrücklich von einem berühmten Kloster zu Pâṭaliputra spricht (*Travels* p. 105). An jenem College war einmal der brahmanische Lehrer Mañjuçrî thätig gewesen. Es ist selbstredend, dass in der englischen Uebersetzung a. a. O. stehen müsste „The Brah-

hunderte später fand Hiuen Thsang dort eine Menge von Klöstern, deren jedes seine officielle Geschichte hatte, ebenso wie der Name Nâlanda selbst. Nach dem Zeugnisse hochbejahrter Leute verdankte der Ort seinen Namen einem gewissen Nâga, der in der Zeit lebte, als der gegenwärtige Buddha noch als (431) Bodhisattva auf Erden weilte.*) Die verschiedenen Klöster daselbst waren hintereinander von einigen Fürsten des Landes gestiftet worden; das erste durch Çakrâditiya, der kurz nach dem Nirvâṇa regierte.**) Dessen Sohn, Enkel, Urenkel etc., deren Namen lauten Buddhagupta, Tathâgatagupta, Balâditya oder Bâlâditya, Vajra, fügten jeder ein neues Gebäude dem vorigen hinzu. Ob unter diesen Namen historische Könige sich verbergen, kann weder behauptet noch geleugnet werden; soviel ist sicher, dass Târanâtha sie nicht kennt, und dass keiner von allen kurz nach dem Nirvâṇa gelebt haben kann.***)

Bei der Vergleichung der Berichte der beiden chinesischen Reisenden kommt man zu dem Schlusse, dass die Berühmtheit von Nâlanda nicht vor der

---

man teacher (of whom we have just spoken) was called Mañjuçri", nicht is, wie dasteht. Ein anderer Name dieses Lehrers Mañjuçri war Lo-tai-sz-pi-mi, vielleicht Sanskrit Rutasvâmin, d. h. Herr der Klänge, oder Ṛitasvâmin, Herr der Ordnung; allerdings muss bemerkt werden, dass keiner dieser beiden Namen bis jetzt sonst bekannt ist.

*) Diese Greise müssen einige Millionen Jahre alt gewesen sein, weil man sonst nicht versteht, wodurch ihre Erklärung mehr Gewicht gehabt haben sollte, als die irgend eines anderen.

**) *Mém.* II p 42. Weder die Pâli-Urkunden, noch die Purâṇa's, noch die Ueberlieferungen der Jaina's kennen einen König dieses Namens kurz nach dem Nirvâṇa.

***) Man kann Buddhagupta nicht mit Budhagupta aus der Dynastie der Gupta's identificiren, weil sowohl der Name als auch die Genealogie abweichen. Als gewöhnlicher Name buddhistischer Männer kommt Buddhagupta häufig auf Inschriften vor.

Mitte des 5. Jahrhunderts oder etwas später datirt. In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts hatte das mahâyânistische Colleg zu Nâlanda die höchste Stufe innerer und äusserer Blüte erreicht. Der damalige König von Magadha, Pûrṇavarman, war ein eifriger Förderer der Wissenschaft und versäumte keine Gelegenheit, Talente zu ehren. Den gelehrten Laien Jayasena bewunderte er in so hohem Grade, dass er ihm den Titel Primus der Doktoren in seinem Reiche beilegen wollte, mit einer reichen Besoldung, bestehend in den Einkünften von zwanzig grossen Städten — nach Hiuen Thsang. Jayasena war zu bescheiden und zu wenig weltlich gesinnt, als dass er sich die ihm zugedachte Ehre hätte gefallen lassen; und später nach Pûrṇavarman's Tode wies er ein noch glänzenderes Anerbieten, welches ihm der König Çilâditiya machte, ebenso von der Hand.*)

Çilâditiya, bekannter unter dem Namen Çrî-Harsha, König von (432) Kanauj, war von ungefähr 610—645 der mächtigste Potentat von Indien. Er hatte seine Eroberungen weit und breit ausgedehnt und wurde von einer grossen Zahl von Königen, seinen Vasallen, als Kaiser anerkannt. Er begünstigte den Buddhismus, wenigstens in einer gewissen Periode seines Lebens, war aber äusserst tolerant gegen alle Secten, ausgenommen die Hînayânisten, sofern man dem Hiuen Thsang Glauben schenken darf. An den Chinesen soll er folgende Worte gerichtet haben, die von ebensoviel Höflichkeit gegen den Gast, als Geringschätzung gegen die ehrenwerten Çrâvaka's zeugten: „Meister", sagte Harsha, „deine Abhandlung ist entzückend schön; ich, dein Schüler sowohl, als die Lehrer, die dich umgeben, haben nur Lob dafür. Aber ich fürchte, dass die Ketzer (sic) des Hînayâna doch bei ihrer thörichten Verblendung beharren werden." Diese des

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 213.

Königs Geringschätzung seiner eigenen Glaubensgenossen des Hînayâna teilte dessen Schwester, welche der Secte der Sammitiya anhing.*) Als sie hörte, dass Hiuen Thsang die erhabenen Principien des Mahâyâna enthüllt und die beschränkten kleinlichen Ideen des Hinayâna an den Pranger gestellt hatte, zeigte sie sich ausser sich vor Freuden und hörte nicht auf, ihn mit Lobhudeleien zu überschütten.**) Der ältere Bruder Harsha's war in jener Zeit auf die schändlichste Weise verräterisch von dem Könige von Karṇa-Suvarṇa oder dem südwestlichen Bengalen ermordet worden. Daher herrschte zwischen den beiden Fürsten eine unversöhnliche Fehde, welche sowohl der chinesische Reisende als der Dichter Bâṇa erwähnen. Ersterer brandmarkt den Verräter, welcher Çaçâñka hiess, noch ausserdem als einen Feind des wahren Glaubens, welcher die wahre Religion verfolgte und in seiner Schlechtigkeit soweit ging, dass er an einen heiligen Stein zu Kuçinagara seine frevlerische Hand zu legen wagte.***) Aus solchen Angaben lässt sich wenig schliessen, so lange man nicht (433) weiss, ob Çaçâñka sich zu irgend einer Religion bekannte; jedenfalls ist die Verfolgung des Glaubens vorübergehender Art gewesen; denn als Hiuen Thsang das Reich von Karṇa-Suvarṇa besuchte, fand er zehn Klöster vor, die von Mönchen aus der Secte der Sammitiya's bewohnt waren, und wurde kein Wort von Verfolgung mehr gesprochen.†)

---

*) Dies klingt befremdend, weil die Sammitîya's Hînayânisten waren, wie der Reisende (*Vie* p 401) wohl wusste. Diese Dame, deren Namen der Reisende nicht nennt, kann keine andere gewesen sein als Râjyaçrî, Harsha's einzige Schwester, die Wittwe Grahavarman's, dessen unglückliche Schicksale in Bâṇa's Geschichte Harsha's beschrieben werden.

**) *Vie* p 241.

***) *Mém.* I p 349, 422; vgl. 248.

†) *Mém.* II p 85.

Ueber den äusseren Stand der Religion in südlicher gelegenen Ländern finden sich in dem Reisebericht des Chinesen einige Einzelheiten, aus denen man schliessen muss, dass die Verhältnisse nicht überall günstig waren. In Kalinga lebten 500 Mönche, in Kosala 1000, im nördlichen Andhra-Lande 3000, im südlichen Teile oder Dhanakaṭaka (Dhañnakaṭaka) 1000, zahlreiche Klöster lagen daselbst in Trümmern. Viel besser war es im Draviḍa-Lande mit der Hauptstadt Kâñcî bestellt; dort zählte man wohl 10 000 Mönche. Um so trauriger war es in Cola und Malabar bestellt. Recht blühend dagegen war der Zustand im Konkan und überhaupt in den westlichen Ländern, vor allem in Sindh; nicht weniger war dies der Fall in Mâlava.

In Kashmir, wo von 594—630 n. Chr. Durlabha-vardhana am Ruder war, hielt sich der Buddhismus neben dem stets an Macht zunehmenden Çivaïsmus und den übrigen heidnischen Secten. Das gute Verhältnis zwischen den verschiedenen religiösen Secten liess nichts zu wünschen übrig, und es ist charakteristisch für die Zustände in jenem Reiche, dass Durlabha-vardhana Brahmanen ein Dorf schenkte und in der Hauptstadt Çrinagara einen Tempel dem Vishṇu weihte, während seine Gemahlin Anañgalekhâ einen Vihâra stiftete.*) In Nepâl lebten die Buddhisten und Heiden ebenso friedfertig mit einander. Unter erstgenannten zählte man zur Zeit von Hiuen Thsang's Besuche in jenem Lande einige Tausend Mönche, die sowohl das Mahâyâna als das Hînayâna studirten. Nicht lange vor der Ankunft des Pilgrers hatte dort ein sehr gelehrter Fürst, Aṃçuvarman, regiert, der als Verfasser eines grammatischen Werkes bekannt war. (434) Seiner Religion nach war Aṃçuvarman

*) Râja-t. 4, 3 fgg. In demselben Jahrhunderte liess auch die Königin Prakâça-Devî ein Kloster bauen; sie war die Gemahlin des Candrâpîḍa (680—689), der als Stifter eines Vishṇu-Tempels bekannt ist; a. a. O. p. 80.

ein Çivaït. Der herrschende König aber war ein rechter Gläubiger.*)

Wenn man von dem zweifelhaften Falle des Königs Çaçâñka absieht, enthalten die Berichte des chinesischen Reisenden nichts, woraus man schliessen müsste, dass er in den von ihm besuchten Ländern Indiens irgend welche feindliche Gesinnung gegen die Lehre, sei es bei den Fürsten oder bei dem Volke, bemerkt hat. Alles zusammengenommen erschien die Zukunft für die Lehre hoffnungsvoller als vielleicht je zuvor; jedoch war schon im Norden ein Feind im Anrücken: der Islam. Als Hiuen Thsang die Sehenswürdigkeiten des stattlichen Neuklosters zu Balkh bewunderte, konnte er nicht ahnen, dass dies berühmte Heiligtum nach wenigen Jahren, noch vor seiner Rückkehr in das Vaterland, in die Hände der Anhänger des Propheten von Mekka gefallen sein würde. Im Jahre 644 wurde Balkh von Othman erobert; der Oberpriester, dessen Titel bei den arabischen Autoren Barmek**) lautet, bekehrte sich zum Islam und wurde der Stammvater des Geschlechtes der Barmekiden. Zwanzig Jahre später (41 Hedjra) wurde das Heiligtum zerstört, zwar um noch einmal aufgebaut zu werden, doch, wie es scheint, in einen Feuertempel umgestaltet.***)

Mit der Eroberung von Sindh durch die Araber†) im Jahre 712 wurde dem Buddhismus im Westen Indiens ein Schlag versetzt, von dem er sich niemals hat erholen können. Dieser Schlag war um so schwerer,

*) *Mém.* I p 407. Vgl. über Aṃçuvarman *Ind. Ant.* IX, 169 fgg.

**) Dies wird das Sanskrit Paramaka, der Oberste, sein.

***) C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse (extrait de Yaqout)* 569, wo noch viele andere interessante, obschon teilweise unrichtige Details aus arabischen Schriftstellern vermerkt sind.

†) Siehe M. Elphinstone *History of India* (5. Ausg. von Cowell) p 306—312, und die dort citirten Autoren.

als Sindh immer ein sehr fruchtbares Feld für den wahren Glauben gewesen war.

Von dem 8. Jahrhundert datirt, wie wir schon früher bemerkt haben, auch der innere Verfall der Kirche. Im Dekkhan offenbarte (435) sich dies in der Machtlosigkeit der Disputanten gegenüber der Polemik eines Kumârila und Çañkara. Zwar weiss Târanâtha einige Märchen zu erzählen über die glänzenden Siege, welche Dharmakîrti in verschiedenen scholastischen Turnieren gegenüber Kumârila und Çañkara errungen haben soll*); doch er verschweigt nicht, dass mit Dharmakîrti die Blüteperiode ihr Ende erreicht hatte. Ohne gerade zu glauben, dass Çañkara einen unmittelbaren Einfluss auf die Geschicke der Kirche gehabt hat, kann man es doch nicht für ganz unwahrscheinlich erachten, dass er das seinige dazu beigetragen hat, um das Ansehen der Çâkya-Söhne zu vermindern, obschon aus den reichen Schenkungen an zwei Klöster zu Dambal im Dekkhan aus dem Jahre 1095 n. Chr. hervorgeht, dass von einer Ausrottung des Buddhismus keine Rede sein kann.**)

Im östlichen Indien drohte vorläufig noch keine Gefahr. Der Glaube fand selbst mächtige Patrone in den Königen aus der Dynastie der Pâla's, die von ungefähr 800 bis 1050 über Gauḍa (Bengalen) und angrenzende Länder herrschten. Verschiedene Inschriften legen Zeugnis ab für die fromme Anhänglichkeit der Pâla's an die Lehre des Çâkya, und der tibetanische Geschichtsschreiber, der in seiner gewohnten verwirrten Weise sich über die Verdienste dieser Fürsten verbreitet, versäumt nicht, auch die von ihm gestifteten Klöster und Priesterschulen zu

*) p 174. 180.

**) Fleet im *Ind. Ant.* X, 185.

***) Cunningham *Archaeol. Surv.* III p 133; XI p 172 bis 182. Vgl. Târanâtha p 202—252.

erwähnen.*) An berühmten Lehrern, meistens Tantristen und Anhänger des Prajñâ-Pâramitâ, fehlte es unter den Pâla's nicht; auch die Zauberkunst hatte in jenem Zeitraum hervorragende Meister.

Auf die Herrschaft der Pâla's über das östliche Indien folgte die der Sena's, die ihrerseits gegen 1200 vor der Macht Muhammed's, des Sultans von Delhi, weichen mussten. Es wird den Sena's, welche selbst sich zum Hinduismus bekannten, nichts feindliches gegen Andersgläubige zur Last gelegt, (436) und es war nicht ihre, sondern der Zeitverhältnisse Schuld, dass der Buddhismus unter ihrer Regierung mit Riesenschritten rückwärts ging. Was Târanâtha vom Zustande der Kirche unter den Sena's und den muselmännischen Gouverneuren, die ihnen folgten, mitteilt, stützt sich offenbar auf zuverlässige Angaben und stimmt in mancher Hinsicht mit demjenigen überein, was wir von sonsther wissen. Der Hauptsache nach sagt er folgendes.**) Während der Zeit der Sena's nahmen selbst in Magadha die Andersgläubigen allmählich zu und traten nicht wenige Anhänger des Islam auf. In dem Kloster zu Gayâ wurden 1000 Mönche aus Sindh***) aufgenommen; aber die meisten anderen Pflanzstätten der Gelehrsamkeit gingen ihrem Untergange entgegen. Als die Muhammedaner Magadha eroberten (1200), wurden viele Geistliche getötet und die Klöster von Udaṇḍapuri und Vikramaçila zerstört; ersteres wurde in eine Festung ver-

---

*) Unter denselben erwarb sich das Kloster Vikramaçila eine gewisse Berühmtheit. Es war auf einem Berge im Gebiete Magadha's an dem nördlichen Ufer des Ganges erbaut. Die Oberen dieses Klosters waren alle Mantra-Vajrâcârya's, also Meister der Magie; Târan. p 257.

**) p. 254.

***) Vielleicht diejenigen, die bei der Eroberung des Landes im Jahre 712 geflüchtet waren. Ist diese Vermutung richtig, dann ist dieser Zufluss lange vor die Zeit der Sena's in Magadha zu setzen.

wandelt. Der gelehrte Çâkyaçri flüchtete nach Orissa und ging später von dort nach Tibet; Raknarakshita zog nach Nepâl; Jñânâkara-Gupta mit einer grossen Anzahl Gelehrten nach Südwestindien, Buddhamitra und einige andere suchten eine Unterkunft im Süden, während Sañgama-Çrijñâna und die Seinigen nach Barma, Cambodja und anderen Ländern flüchteten*); in Magadha war die Lehre so gut wie vernichtet.

Eine Folge der Ereignisse in Magadha war, dass die Geflüchteten im Dekkhan, u. a. in Vijayanagara, Kaliñga, Konkan, viele Collegien, obschon auf kleinem Fusse, errichteten. Auf diese Weise wurde die Lehre wiederum aufs neue im Süden eingeführt, ohne dass sie jemals wieder zur Blüte hat kommen können. Wenn der tibetanische Geschichtschreiber gut (437) unterrichtet war, bestanden zu seiner Zeit, dem Anfange des 17. Jahrhunderts, im Dekkhan noch Glaubensgenossen von ihm, doch die Beweise, dass die Lehre dort so lange Stand gehalten haben sollte, fehlen.**)

In Kashmir hat die Kirche lange die Stelle, welche sie dort zu Lande einnahm, behauptet.***) Die heidnischen Könige gaben häufig Beweise ihres Wohlwollens und vergassen die geistlichen Bedürfnisse ihrer buddhistischen Unterthanen nicht. Lalitâditya (693—

*) Nicht wenige der Geistlichen in Magadha stammten aus Hinterindien; besonders zur Zeit der Sena's war die Hälfte der in Magadha ansässigen Geistlichkeit aus Hinterindien; Târan. p 262. Dass Gayâ als Wallfahrtsort von Gläubigen aus anderen Ländern besucht wurde, ist selbstredend und geht zum Ueberflusse aus Inschriften hervor, u. a. einer, welche 1813 nach dem Nirvâṇa datirt und wahrscheinlich 1176 n. Chr. nach Bhagvânlâl Indraji (*Ind. Ant.* 1881, Dec.) zu setzen ist.

**) Die indischen Schriftsteller sprechen sehr häufig von Buddhisten, wenn sie Jaina's meinen.

***) Zur Zeit Hiuen Thsang's zählte man daselbst hundert Klöster mit ungefähr 5000 Geistlichen. *Mém.* I p 168.

729), der zahlreiche Bildsäulen und Tempel des Vishṇu, Çiva und des Sonnengottes machen liess, stiftete auch ein grosses Kloster zu Hushkapura mit Stûpa. Sein Minister Cañkuṇa, ein Tochare von Abkunft, bewies seinen Eifer für den wahren Glauben durch die Erbauung von Klöstern und Stûpa's; ebensosehr dessen Schwager Içânacandra, ein Arzt. Goldene Buddhabilder wurden in Menge errichtet; ferner liess ein Prinz von Lâṭa, Kayya, zur selben Zeit auch ein Kloster bauen. So kommt man zur Ueberzeugung, dass der Glaube im Anfange des 8. Jahrhunderts in Kashmir in grossem Ansehen stand, und so blieb es noch einige Jahrhunderte lang. Jayâpiḍa (751—782) war ein Verehrer des Vishṇu, von welchem er Bilder machen liess, doch stiftete er auch einen Vihâra.*) Die Königin Diddâ, die 980—1003 mit sicherer Hand die Zügel der Regierung führte, stiftete eine Anzahl von heidnischen Tempeln und brahmanischen Collegien, aber auch ein Kloster.**) Nur in seltenen Fällen haben kashmirische Könige, sei es aus Freigeisterei oder aus Bosheit, eine feindliche Gesinnung gegen die Kirche an den Tag gelegt; und dann waren es dieselben, welche auch die Götter nicht schonten. Kshemagupta z. B. liess während seiner kurzen Regierung (950—958) nicht nur das Kloster des Jayendra verbrennen, sondern auch verschiedene alte Göttertempel schleifen.***) Der talentvolle Çrî-Harsha (1088—1103), dessen glänzende Eigenschaften (438) durch seine Zügellosigkeit, seinen Leichtsinn und seine Schwäche in Schatten gestellt wurden, ging so weit, dass er alle Göttertempel ihrer Schätze berauben und die Götterbilder auf die widerlichste Weise beschmutzen liess. Dass dieser „Türk von einem Harsha", wie der Chronikschreiber sich aus-

*) Râja-t. 4, 188 fgg.; 506.
**) Wie oben 6, 303.
***) Wie oben 6, 171.

drückt, dieser Fürst, der nicht davor zurückschreckte, kühlen Blutes Brahmanen ermorden zu lassen, auch die buddhistischen Heiligtümer plünderte, war zu erwarten; nur zwei berühmte Götterbilder schonte er, und ebenso zwei Buddhabilder, diese letzten auf Bitten eines Sängers und eines Çramaṇa.*) Solche Intervalle waren vorübergehend und schadeten denjenigen, welche die Ausschweifungen begingen, mehr als dem Glauben. Kurz nach Harsha's Tode erneuerte König Sussala das von Diddâ gebaute Kloster, und unter seinem Nachfolger wurden, wie man liest, Klöster sowohl als Tempel renovirt und erbaut.**) Erst zwei Jahrhunderte später, gegen 1340, bemächtigte sich der muhammedanische Shâh-Mir der Gewalt und seit dieser Zeit ist der Islam die herrschende Religion in dem Thale von Kashmir geworden.***)

Während des Jahrhunderte langen blutigen Kampfes zwischen den Muhammedanern und Hindu's, in dem beide Parteien an Heldenmut und aufopfernder Todesverachtung mit einander gewetteifert haben, glänzten die Buddhisten durch ihre Abwesenheit. Der Jainismus hat ausgehalten in den Zeiten der Bedrängnis und unter ungünstigen Umständen. Seine alten Rivalen sind dabei erlegen.

Nach Târanâtha soll gegen 1450 ein Fürst in Bengalen regiert haben, der die zerstörten Tempel und die Terrasse des Bodhibaumes zu Gayà wiederherstellte. In Orissa flammte das Licht des Glaubens noch einmal in der Mitte des 16. Jahrhunderts auf, unter dem letzten einheimischen Fürsten des Landes

*) Wie oben 7, 1092, 1241.
**) Wie oben 8, 2416.
***) Nach den neuesten Angaben sind die Bekenner der verschiedenen Religionen folgendermassen verteilt: Mohammedaner 918 000, Hindu's 506 000, verschiedene Secten 89 000, Buddhisten (vor allem in Ladak) 20 000. Der herrschende Fürst ist ein Hindu.

Mukunda Deva Hariçcandra, einem Hindu. Er war bekannt wegen seiner Freigebigkeit (439) gegen die Geistlichkeit und stiftete einige buddhistische Tempel und kleine Schulen. Als er im Jahre 1568 dem muhammedanischen Herrscher von Bengalen erlag, war es um die Unabhängigkeit von Orissa geschehen, und verschmolzen die Reste der wahren Gläubigen mit der heidnischen Bevölkerung.*)

In Nepâl fanden die Çâkya-Söhne, die aus den Ebenen Hindostans und Bengalens vertrieben wurden, eine gastfreie Aufnahme bei ihren Glaubensgenossen und Schutz unter den Hindu-Fürsten. Wenn der nepalesische Buddhismus eine eigenartige Form angenommen hat, und wenn die ursprüngliche Einrichtung der Brüderschaft dort zu Lande seit langer Zeit nicht mehr bestand, dann ist dies eher allem anderen zuzuschreiben, als äusserem Drucke. Es hat stets ein Geist der Toleranz in Nepâl geherrscht, und nicht zum wenigsten bei den Hindu-Königen des Landes.**)

Hiermit sind wir am Ende unserer Uebersicht über die Kirchengeschichte angelangt. Es wird aus dieser Schilderung, so unvollständig sie auch in den

*) Orissa ist jetzt noch voll von Mönchen, aber es sind keine Buddhisten; siehe Hunter *Gazetteer* VII, 202.

**) Einen glänzenden Beweis dieser Toleranz gab König Prakâça-Malla, ein eifriger Çivaït im vorigen Jahrhundert. Als die katholische Mission im Jahre 1754 aus Tibet vertrieben wurde, gewährte genannter Fürst ihr nicht nur eine sichere Zuflucht, sondern schenkte ihr auch zwei Grundstücke. Die beiden Schenkungsurkunden, nach indischem Gebrauche auf Kupferplatten gravirt, waren im Jahre 1848 in dem Besitze des Dr. Hartman, des katholischen Bischofs von Patna. Die Abschriften und Uebersetzungen von der Hand B. H. Hodgson's finden sich im *Journ. As. Soc. Bengal.* XVII, 2, 226.

meisten Hinsichten sein mag, hervorgegangen sein, dass es der Congregation in ihrem Heimatslande nicht an mächtigem Schutze und hoher Unterstützung gemangelt hat. Gewinn und Ehren, die sie von Anfang an den Ketzern so sehr missgönnte, sind ihr von Fürsten und wohlsituirten Bürgern reichlich zu teil geworden; doch das konnte nicht verhindern, dass sie in Indien, mit Ausnahme von Ceilon und Nepâl, nach einem langsamen Verfalle ihrer Kraft erloschen ist. Einige werden der Meinung sein, dass der Dharma für die Inder zu hoch war, andere, dass er zu niedrig stand; doch alle müssen die Thatsache anerkennen, dass der (440) Buddhismus nachweislich auf die Dauer weder die arischen noch die dravidischen Inder hat befriedigen können. Desto mehr Erfolg hat er bei Völkern anderer Rassen gehabt; doch wohl zu bemerken, bei der grossen Mehrzahl dieser Völker in einer Form, welche näher dem Hinduismus steht als der ursprünglichen Lehre. Die Geschichte der Kirche in Tibet, China, Japan etc. ist sicher nicht minder interessant als diejenige, welche sie in ihrem eigenen Vaterlande gehabt hat. Sie liegt aber ausserhalb der Grenzen dieses Werkes, das wir mit unserem Danke an den wohlwollenden Leser, der uns bis hierhin gefolgt ist, hiermit schliessen.

ANHANG.

(441) Die Secten.

Die Anzahl der Secten*) wird conventionell auf 18 angegeben, ebenso wie der Theorie nach es achtzehn Purâṇa's giebt, und zuweilen 18 Kasten angenommen werden. Die Thatsachen sind in allen drei Fällen im Widerspruche mit der Theorie. Wenn man die Namen in den verschiedenen Listen, unter denen keine zwei mit einander übereinstimmen, zusammenzählt, beträgt die Summe mehr als die officielle Zahl. In einer der Listen, und zwar der ältesten, wird ausdrücklich angegeben, dass es 18 Secten giebt, und zu gleicher Zeit, dass ihrer 24 sind.

In der ältesten der bis jetzt bekannt gewordenen Listen**) wird die Kirche in zwei Hauptabteilungen eingeteilt, wovon die eine rechtgläubig, die andere das Gegenteil ist. Streng genommen ist nur die Stammsecte der rechtgläubigen Hauptabteilung als vollständig rein in der Lehre zu betrachten. Die

---

*) *Bheda's*, was Spaltungen bedeutet, und bald in dem Sinne von Schisma's aufgefasst wird, also von hederodoxen Secten, bald in dem von „Arten, Abteilungen" der Kirche; ein anderes Wort ist *vâda*, das man mit Theorie übersetzen kann.

**) Dipav. 5, 39.

beiden Abteilungen sind die Sthavira's, die Alten, oder Sthaviravâdin's, Anhänger der Theorie der Alten, und die Mahâsânghika's, die Grosskirchlichen. Die ersten spalteten sich in zwei Gruppen, die Mahîçâsaka's und Vṛijiputraka's.*) Aus den Mahîçâsaka's gingen hervor die Sarvâstivâdin's, (442) Kâçyapika's**), Sankrântika's und Sûtravâdin's; aus den Vṛijiputra's die Dharma-Uttarika's, Bhadrayânika's, Shannagarika's und Sammitiya's. Es sind also, wenn man die Secten mitzählt, 12 Secten von den 18, welche in verschiedenem Grade dem Glauben der Alten anhingen. Die sechs Secten, die sich den Grosskirchlichen anschlossen, sind ausser den ursprünglichen Mahâsânghika's selbst: die Gokulika's***), von denen die Bahuçruta's†) und Prajñaptivâdin's abstammen, die Ekavyavahârika's und die Caitika's.

Zu diesen 18 Secten sind noch 6 hinzuzufügen: die Haimavata's (die vom Himâlaya-Gebirge), die Râjagirika's (die von Râjagiri), die Siddhârtha's, die Pûrva-çaila's (die vom östlichen Berge), die Aparaçaila's (die vom westlichen Berge), und die Apara-Râjagirika's (die vom westlichen Râjagiri). Die ersten fünf kommen auch im Mahâvansa vor, welches als sechste die Vâdarika's angiebt. Alle diese Be-

---

*) Sehr sonderbar, da die Vṛijiputraka's in der kirchlichen Legende auftreten als diejenigen, welche die erste Spaltung 100 Jahre nach dem Nirvâṇa verursacht haben. Bei Wassiljew *B.* p 230 entspricht der Secte der Vṛijiputra's die der Vatsiputriya's. Da die Pâliform Vajjiputta lautet, war eine Verwechslung beider Namen leicht möglich. Doch es ist sehr ungewiss, auf welcher Seite der Fehler liegt.

**) Das ist zweimal derselbe Name, was unmöglich richtig sein kann. Welcher Name mit oder ohne Absicht ausgelassen ist, ist schwer zu entscheiden; wahrscheinlich der der Vibhajyavâdin's. Die Liste im Mahâvansa 22 giebt keine Aufklärung.

***) Bei Wassiljew *B.* p 227 Kukkulika's, aber Gokulika's kommt auch in einigen nördlichen Listen vor.

†) Mahâv. a. a. O. hat Bâhulika's.

nennungen, mit Ausnahme von Siddhârtha, sind hergeleitet von Orten, wo Mönche ansässig waren.

Ueber das Verhältnis, worin diese sechs supplementaren Secten zu den beiden Hauptabteilungen stehen, erfährt man aus den ceilonesischen Chroniken nichts. Nach einem Werke Vasumitra's über die 18 Secten hatten die Caitika's, Pûrva- und Aparaçaila's dieselbe Person zum geistlichen Vater. Dieser Stifter von drei Secten war ursprünglich ein Tîrthika gewesen und hatte sich später den Mahâsânghika's angeschlossen.*) So apokryph diese Erzählung von diesem merkwürdigen früheren Tîrthika ist, dessen Namen zu verzeichnen man sich nicht einmal die Mühe gegeben hat**), so sicher ist, dass irgend ein geographisches Band zwischen den drei Secten bestand. Wir haben nämlich gesehen, dass das Kloster von Amrâvati den Mahâsânghika's gehörte und sicher auch von Caitika's bewohnt wurde.***) Nun lagen die Klöster (443) von Ostberg und Westberg nahe bei Dhanakaṭaka, der Hauptstadt des südlichen Andhra-Landes, wie wir aus Hiuen Thsang wissen, und Amrâvatî kann nicht weit davon gelegen haben. Wenn der Reisende berichtet, dass alle Mönche von Dhanakaṭaka in seiner Zeit Anhänger des Mahâyâna waren, dann kann ein solcher Bericht keine Verwunderung erregen wegen der Verwandtschaft der Mahâsânghika's mit den Mahâyânisten.

Die Pûrva-çaila's sollen von den Râjagirika's abstammen, die nicht von allen zu den 18 Secten gerechnet werden.†)

Die Haimavata's werden von einigen als Sprösslinge des Stammes der Alten betrachtet, aber die

*) Wassiljew *B.* p 28.

**) Târan. p 283 nennt als Stifter der Caitika's und Pûrva-çaila's Mahâdeva, d. h. Çiva.

***) Oben p 537.

†) Wassiljew *B.* p 230.

Mahâsânghika's rechnen sie, wie wir gleich sehen werden, zu den ihrigen.*)

Nachdem sich in Indien 18, oder mit den Supplementen 24 Secten entwickelt hatten, gingen aus dem Stamme der Alten auf Ceilon noch zwei neue Sprösslinge hervor: die Dharmarucika's und die Sâgalika's.**) Erstere werden mehr oder weniger confus mit den Abhayagiri'schen identificirt, letztere mit den Jetavanisten. Von den Mahâvihâranern wird überall, ausgenommen in den ceilonesischen Chroniken, als von einer besonderen Secte gesprochen; sehr bemerkenswert, weil die Chronisten Mahâvihâraner waren. Der Grund, weshalb nur sie diese Secte nicht angeben, wird wohl der sein, dass sie sich selbst für Erben der echten und unverfälschten Lehre der Alten ausgeben wollten.

Die Einteilung der Secten nach dem Systeme der Altgläubigen auf dem Continente***) unterscheidet sich ziemlich wenig von derjenigen, welche man in der ältesten ceilonesischen Chronik antrifft. Auch sie nahmen zwei Hauptabteilungen an: die Sthavira's und Mahâ-ânghika's. Aus ersteren gingen hervor: Sarvâstivâdin's, Vatsiputriya's, Dharma-Uttariya's, Bhadrâyaniya's, Sammitîya's (oder (444) Sammatîya's), Mahîçâsaka's, Dharmaguptaka's, Suvarshaka's oder Kâçyapiya's und Uttarîya's. Aus den Mahâsânghika's werden abgeleitet: Ekavyavahârika's, Lokottaravâdin's, Bahuçrutîya's, Prajñaptivâdin's, Caitika's, Pûrva-çaila's und Apara-çaila's. Wenn man in Betracht zieht,

*) Târan. a. a. O. Die Lage von Râjagiri, das im Daçakumâra-Carita 32 als ein Aufenthaltsort von Asketen vorkommt, ist ungewiss. Das alte Râjagṛiha heisst jetzt Râjgir. Es ist nicht wahrscheinlich, dass dasselbe gemeint ist, denn sonst würde man wohl irgend einmal eine Nebenform Râjagṛihika's finden.

**) Mahâv. a. a. O.

***) Târan. p. 270.

dass Vatsiputra's und Vṛjjputra's (Pâli: Vajjiputta's) offenbar nur Varianten sind — welche von beiden denn auch die älteste Lesart sein mag — dann sieht man, dass der Unterschied sich beschränkt auf die Auslassung der Shaṇnagarika's, Sankrântika's und Sûtravâdin's, die in der Chronik mit zu der Sthavira-Abteilung gerechnet werden. Der Unterschied wird noch geringer, wenn man auf die Autorität Târanâtha's hin annimmt, dass die Uttarîya's mit den Sankrântika's identisch sind.*) In der Aufzählung der Mahâsânghika's stimmen die beiden Listen auch grösstenteils überein. In der einen Aufzählung fehlen die Lokottaravâdin's, in der anderen die Gokulika's. Das Bestehen dieser beiden Secten ist durch andere Angaben verbürgt, so dass entweder eine von beiden Listen unvollständig ist, oder die Gokulika's und Lokottaravâdin's sind identisch. Letzteres ist bis jetzt nicht zu beweisen; zwar sagt Târanâtha, dass die Lokottaravâdin's auch Kaukkuṭapâda's, d. h. „die vom Hahnenfuss", genannt werden. Vergleicht man hiermit die Form Kukkuṭika oder Kukkulika, anstatt von Gokulika, dann kommt man zu der Vermutung, dass eine Verwirrung zwischen Gokulika (in gutem Sanskrit: Gaukulika) und Kaukkuṭika (Prâkrit: Kokkuṭika) stattgefunden hat.**)

In dem Systeme der Sammitîya's werden die Gläubigen in vier Hauptgruppen***) eingeteilt: 1) Sarvâstivâdin's; 2) Vatsiputriya's; 3) Haimavata's; 4) Mahâsânghika's. Zu der ersten Gruppe gehören sieben Secten; und zwar ausser den ursprünglichen Sarvâstivâdin's die Vibhajyavâdin's, Bahuçrutîya's, Dharmaguptaka's, Tâmraçâṭîya's, Kâçyapîya's und Sankrân-

*) Eine dritte Benennung dieser Secte ist Tâmraçâṭîya's das behauptet Târan. p 273; aber die Sammatîya's unterscheiden die Tâmraçâṭîya's von den Sankrântivadin's.

**) Vgl. Wassiljew, Anmerkung zu p 227.

***) Târan. p 271.

tika's; zu der zweiten: die Vatsiputriya's und die aus diesen entstandenen Dharma-Uttariya's, Bhadrayânika's und Sammitiya's. Die dritte Gruppe besteht allein aus den (445) Haimavata's; die vierte aus den ursprünglichen Mahâsânghika's, Ekavyavahârika's, Gokulika's, Bahuçrutiya's, Prajñaptivâdin's und Caitika's.

In der ersten Gruppe sind die Bahuçrutiya's ganz falsch gestellt, in anderen Listen werden sie zu den Mahâsânghika's gerechnet, wie ja auch die Sammitiya's selbst es thun. An Stelle der Bahuçrutîya's würde man die Mahîçâsaka's erwarten, welche Secte zu bedeutend ist, als dass sie fehlen dürfte. Der Unterschied zwischen dem Systeme der Sammitîya's und dem der Sthavira's besteht hauptsächlich darin, dass erstere zwei Verzweigungen der Altgläubigen nebeneinander stellen, ohne sie von einem Stamme abzuleiten, und dass sie die Mahîçâsaka's nicht als unmittelbare Stammväter der Sarvâstivâdin's aufstellen. Sonst stimmen die meisten Namen in den beiden Gruppen, in die auch die Sthavira's ihre eigene Hauptabteilung zerlegen, überein. Wenn es wahr ist, dass die Sankrantika's und Tâmraçâtiya's identisch sind, dann muss in der Liste ein Fehler stecken, und hat man vielleicht Sautrântika's (gleich Sûtravâdin's) statt Sankrântika zu lesen. Ueber die Ursache, weshalb die Vibhajyavâdin's in der Liste der Chronik fehlen, haben wir schon früher eine Vermutung ausgesprochen. Hinsichtlich der Unterabteilung der Mahâsânghika's stimmen die Sammitiya's vollständig mit den Sthavira's von Ceilon überein.

Bis jetzt haben wir nur die Zeugnisse von mehr oder weniger rechtgläubigen Leuten gehört; wir werden nunmehr sehen, welcher Theorie die Mahâsânghika's huldigen.*) Diese nehmen eine dreifache Einteilung an: in Sthavira's, Mahâsânghika's und Vibhajya-

*) Wie oben.

vâdin's.*) Die Sthavira's werden eingeteilt zuerst in Sarvâstivâdin's und Vatsîputrîya's, eine Einteilung, die vollkommen mit derjenigen des Dîpavansa übereinstimmen würde, wenn die Chronik nicht zwischen den ursprünglichen Sthavira's und Sarvâstivâdin's als Zwischenglied die Mahîçâsaka's eingeschoben hätte. Diese Einschiebung ist wahrscheinlich aus dogmatischen Gründen geschehen, denn sie steht im Widerspruche nicht nur mit dem Systeme der (446) Mahâsânghika's, sondern auch mit dem der Sthavira's des Festlandes und dem der Sammitîya's. Das Zeugnis der Mahâsânghika's hat hierin um so mehr Wert, als sie kein Interesse daran hatten, die Mahîçâsaka's älter oder jünger zu machen.

Nach dem Systeme der Grosskirchlichen also sind aus den ursprünglichen Sthavira's hervorgegangen die Sarvâstivâdin's und die Vatsîputrîya's (*alias* Vajjiputta's). Die Sarvâstivâdin's waren ihrerseits die Stammväter der Sautrântika's (*alias* Sûtravâdin's der Chronik); die Vatsîputrîya's spalteten sich in Sammatîya's, Dharma-Uttarîya's, Bhadrayânika's und Shaṇṇagarika's. Hinsichtlich der Vatsîputrîya's (Vajjiputta's) und ihrer Abkömmlinge sind die Grosskirchlichen also vollständig mit den Sthavira's auf Ceilon einig.

Zu der zweiten Hauptgruppe werden gerechnet die ursprünglichen Mahâsânghika's, Pûrva-çaila's, Apara-çaila's, Râjagirika's, Haimavata's, Caitika's, Sankrântika's und Gokulika's. Wie die Sankrântika's hier aufgezählt werden können, ist unerklärlich. Vermutlich ist es ein Fehler und ist statt dessen zu lesen Lokottaravâdin's**), vorausgesetzt, dass letztere nicht

*) Es wird nicht ausdrücklich gesagt, dass diese Reihenfolge chronologisch ist, aber es ist recht gut möglich, dass dies in der Absicht gelegen hat.

**) Aus der Note Schiefner's a. a. O. geht auch hervor,

identisch sind mit den Gokulika's. Dass die Haimavata's als Unterabteilung der Mahâsânghika's vorkommen, ist nicht so befremdend, wenn man bedenkt, dass die Urheber der vorigen Listen offenbar in Verlegenheit waren, wohin diese Secte zu stellen sei.

Die dritte Gruppe umfasst die Vibhajyavâdin's und die von diesen abstammenden Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmaguptaka's und Tâmraçâṭîya's. Diese Secten sind teils mit, teils ohne den Namen der Hauptgruppe, Vibhajyavâdin's, in den Listen der Sthavira's und Sammitîya's zu den altgläubigen Secten gezogen oder dazwischen eingeschoben. Welche Einteilung den Vorzug verdient, kann niemand sagen, so lange die charakteristischen Lehren der verschiedenen Secten so unvollständig bekannt sind, wie es jetzt der Fall ist.*)

In der dem Vasumitra zugeschriebenen Abhandlung über die Spaltung der Kirche (447) wird ein System entwickelt**), das einigermassen von dem schon behandelten abweicht. Wir wollen hier nur einen Grundriss geben. Ursprünglich gab es nur Sthavira's; von diesen Alten schieden 100 Jahre nach dem Nirvâṇa unter Açoka die Mahâsânghika's aus; die Alten blieben unverändert, bis sie sich im dritten Jahrhunderte in zwei Gruppen spalteten: Sarvâstivâdin's, auch Hetuvâdin's, Rationalisten oder Vibhajyavâdin's genannt, und Haimavata's. Noch in demselben Jahrhunderte gingen aus den Sarvâstivâdin's die Vatsîputrîya's und Mahîçâsaka's hervor; und ferner entwickelten sich aus den Vatsîputrîya's die Dharma-Uttarîya's, Bhadrayânika's, Sammitîya's***) und Shaṇṇa-

---

dass der Name Saṅkrântivâdin's sich nur auf eine Conjectur stützt.

*) Eine Uebersicht über diese Lehren nach Vasumitra III findet sich bei Wassiljew *B.* p 234—258.

**) Wassiljew *B.* p 223 fgg.

***) Nach Bhavya auch Avantaka's (die aus Avanti) und

garika's. Aus den Mahîçâsaka's gingen die Dharmaguptaka's hervor. Einige Zeit, nachdem aus den Sarvâstivâdin's die Vatsiputriya's und Mahîçâsaka's sich entwickelt hatten, brachten sie einen neuen Spross in den Kâçyapîya's oder Suvarshaka's hervor. Aus denselben Sarvâstivâdin's entwickelten sich im vierten Jahrhundert die Sañkrântika's, die mit den Sautrântika's identificirt werden und den Dharma-Uttara zum geistlichen Vater hatten.*) Auf diese Weise giebt es elf Secten, die aus den Alten hervorgegangen sind, und beträgt die Gesamtzahl der Secten, die zu den Altgläubigen zu rechnen sind, mit Einschluss der ursprünglichen Alten selbst zwölf.

Bei den Mahâsâñghika's entstanden nach einiger Zeit ebenfalls Secten wie bei den Altgläubigen. In dem zweiten Jahrhundert bildeten sich Ekavyavahârika's, Lokottaravâdin's und Kukkulika's oder Kukkuṭika's aus. Dabei blieb es nicht: es entstanden noch in demselben Jahrhundert die Bahuçrutiya's, Prajñaptivâdin's, und ungefähr 200 nach dem Nirvâṇa die Caitika's oder Caitya-çaila's, die Apara-çaila's und die Pûrva-çaila's.**) Die Aufzählung giebt ausser der Stammsecte acht (448) Unterabteilungen, also mit dem Stamme neun Secten***), somit drei mehr als die officielle Zahl 18. Durch die immerhin etwas ge-

---

Kaurukulla's genannt. Nach Târan. p 272 sind Âvantaka's und Kaurukulla's zwei verschiedene Unterabteilungen der Sammitiya's.

*) Hier sind die zwei Secten der Sañkrântika's und Sûtravâdin's auf eine zurückgeführt; sie waren ohne Zweifel sehr nahe verwandt.

**) Der Text bei Wassiljew *B.* p 229 hat Uttara-çaila, nördlicher Berg, was unrichtig ist, da wir aus Hiuen Thsang wissen, dass Klöster auf dem Ost- und Westberge bei Dhanakaṭaka waren.

***) Nicht so in einer chinesischen Uebersetzung, wo gesagt wird: „die Mahâsâñghika's spalteten sich in vier und ausserdem in fünf, im ganzen sieben Secten." Diese Rechnung ist nicht recht klar.

wagte Gleichsetzung der Lokottaravâdin's mit den Kukkulika's und die Weglassung der Pûrva- und Apara-çaila's, die sich sicherlich sehr wenig von den Caitika's unterschieden, kann man die Zahl sechs herausbekommen, welche mit den zwölf irrgläubigen Gruppen zusammen 18 ausmacht.

Der Vollständigkeit wegen wollen wir noch eine Liste mitteilen, obgleich sie handgreiflich aus ziemlich später Zeit ist und an einem Uebermasse von Künstlichkeit leidet. Man findet in dieser Liste, die in Tibet als der Ausdruck der Theorie der Sarvâstivâdin's gilt*), nicht nur die Namen von 18 Secten abgeteilt in vier Gruppen, sondern auch eine Angabe der vier Schüler des Herrn, welche die geistlichen Stammväter dieser Gruppen sind. Die erste aus sieben Abteilungen bestehende Gruppe umfasst die Ârya-Sarvâstivâdin's und hat Râhula zum Stammvater. Die zweite Gruppe, die der Ârya-Sammitiya's zählt drei Nummern, Stammvater Upâli; die dritte, aus fünf Unterabteilungen bestehende Gruppe ist die der Mahâsânghika's, deren Patriarch Kâçyapa ist, natürlich derselbe, der auf dem ersten Concile präsidirte, wie unsinnig dies auch erscheinen mag. Die letzte Gruppe, deren Stifter Kâtyâyana ist, umfasst die drei bekannten, ausschliesslich ceilonesischen Secten derer von Mahâvihâra, Abhayagiri und Jetavana. Der Umstand, dass diese drei letzten Secten, unter denen die Jetavanisten nicht vor 300 n. Chr. vorkommen, in der Liste stehen, beweist, dass die Aufzählung aus ziemlich später Zeit datirt. Der bequemeren Uebersicht wegen wollen wir die Angabe dieser Sarvâstivâdin's hier in einer Tabelle folgen lassen:

---

*) Burnouf *Lotus* p 357, *Introd.* p 445, Wassiljew *B.* p 267. Vgl. Târan. p 272, wo Vinîtadeva als Autor genannt wird. Diese in der Zauberkunst sehr erfahrene Autorität lebte nach Dharmakîrti; p 198.

(449)

Secte	Gruppe
1. Mûla-Sarvâstivâdin's 2. Kâçyapîya's 3. Mahîçâsaka's 4. Dharmagupta's 5. Bahuçrutîya's 6. Tâmraçaṭîya's 7. Vibhajyavâdin's	Sarvâstivâdin's; Stammvater: Râhula.
8. Kaurukullaka's 9. Âvantaka's 10. Vatsîputrîya's	Sammitîya's; Stammvater: Upâli.
11. Pûrva-çaila's 12. Apara-çaila's 13. Haimavata's 14. Lokottaravâdin's 15. Prajñaptivâdin's	Mahâsânghika's; Stammvater: Kâçyapa.
16. Mahâvihâra-vâsin's 17. Abhayagiri-vâsin's 18. Jetavanîya's	Sthavira's; Stammvater: Kâtyâyana.

In dieser Liste ist mancherlei ursprüngliches; höchst vernünftig und überraschend ist, dass die Kâçyapîya's nicht Kâçyapa, wie man erwarten sollte*), sondern Râhula zum Stammvater haben, während Kâçyapa als Patriarch der Mahâsânghika's auftritt. Es würde nicht befremdend sein, wenn die Grosskirchlichen selbst ihren Stammbaum so hoch hinaufführten; aber sonderbar ist es, dass die Sarvâstivâdin's es thun. Aeusserst naiv ist die Theorie, dass Kâtyâyana, ein Schüler des Buddha und einer der grossen Männer auf der ersten Kirchenversammlung, der Stammvater der drei auf Ceilon entstandenen Secten ist. Die Verfertiger der Liste hatten offenbar die Verwandtschaft zwischen den Sarvâstivâdin's und Sthavira's vergessen und scheinen die Kunde von dem Bestehen

*) Andere buddhistische Autoritäten leiten denn auch die Kâçyapîya's von Kâçyapa ab; Târan. p 273.

der Sthavira's auf dem Festlande verloren zu haben. Da zu Hiuen Thsang's Zeit die Sthavira's noch in verschiedenen Strichen des Festlandes (450) angetroffen wurden, so geht hervor, dass die mitgeteilte Liste lange nach dem 7. Jahrhundet zusammengestellt sein muss.

Von den 18 Secten sollen in dem Zeitraume der Pâla's sieben übrig geblieben sein*); dieser Umstand ist, an sich selbst betrachtet, durchaus nicht unmöglich, aber die Autorität eines Berichterstatters, der nirgends ein Verständnis für den Unterschied zwischen der conventionellen und der thatsächlichen Zahl der Secte verrät, ist zu gering, um irgendwelches Vertrauen zu verdienen. Die Behauptung desselben Schriftstellers, dass seit dem Aufblühen des Mahâyâna alle Geistlichen dieser Partei sich keiner der älteren Secten anschlossen, stimmt nicht zum Besten mit dem Zeugnisse Hiuen Thsang's, dass die Sthavira's in Samataṭa, Kalinga und sonstwo zugleich dem Mahâyâna anhingen.**) Daraus folgt noch nicht, dass Târanâtha's Theorie in allen Teilen richtig ist, wie sehr man auch anerkennen muss, dass es durchaus in der Richtung des Mahâyâna lag, den Unterschied der Secten zu verwischen. Ausserdem drückt der Tibetaner sich nicht deutlich aus, denn er sagt, dass, zu welchem Systeme auch das Mahâ- und Hinayâna gehörten, die Zucht und die Praxis nicht durcheinander geworfen werden konnten, weshalb man die Einteilung in vier Hauptschulen je nach dem Unterschiede der Regeln der Zucht machen muss. In diesen verwirrten Sätzen scheint die Andeutung zu liegen, dass die Secten ihre dogmatischen Eigentümlichkeiten ablegten, nachdem sie sich entweder den Çrâvaka's oder den Mahâyânisten angeschlossen hatten und sich nur

*) Târan. p 274.
**) *Mém.* II p 82, 92, 154, 165.

durch gewisse Regeln der Zucht und Observanzen unterschieden.

Es wird mehrmals der heiligen Bücher Erwähnung gethan, die dieser oder jener Secte eigentümlich waren. Darunter hat man in erster Linie die mehr oder weniger abweichenden Recensionen ein und derselben (451) heiligen Urkunde zu verstehen und ferner Bücher, die nur von einzelnen Secten anerkannt wurden. Hiuen Thsang sammelte in Indien ausser den Mahâyâna-Sûtra's, die hier nicht in Betracht kommen, Bücher aus dem Tripiṭaka einiger Secten. Er brachte 15 Werke aus dem Kanon der Sthavira's*) nach China mit; ebensoviele der Sammitîya's; 22 der Mahîçâsaka's; 17 der Kâçyapîya's; 42 der Dharmagupta's; 67 der Sarvâstivâdin's. Diese Zahlen können zur Bestimmung des Umfanges des Tripiṭaka der genannten Secten nicht benutzt werden; sie deuten nur an, wie viele Werke der Reisende sich hat verschaffen können. Dass der ältere Pilgrim, Fa Hian, ebenfalls einige Texte sammelte, Bücher von der Secte der Mahâsânghika's, Sarvâstivâda's und Mahîçâsaka's, haben wir bei einer früheren Gelegenheit gesehen.

Die Neigung, durch äussere Kennzeichen Unterschiede der Kaste, der Religion, der Secte etc. anzudeuten, eine Neigung, welche die Inder mehr als irgend eine andere Menschenrasse haben, offenbart sich auch bei den Buddhisten, obschon sie im Widerspruche mit dem Wesen einer jeden Brüderschaft steht, und ist höchst wahrscheinlich eine in späterer Zeit angenommene Sitte. Einige dieser Unterscheidungszeichen haben thatsächlich bestanden, andere sind nur das Product einer krankhaften Systematisirung. Nach-

*) *Vie* p 295. Stan. Julien giebt Sarvâstivâda als Uebersetzung von Chang-tso-pou; oft übersetzt er auch mit diesem Ausdrucke Choue-i-tsie-yeou-pou. Das kann kaum richtig sein; in dem Index wird Chang-tso mit Sthavira wiedergegeben; Chang-tso-pou mit Sthaviranikâya.

dem die Theorie von der vierfachen Einteilung der 18 Secten entstanden war, — was ziemlich spät geschehen sein muss, da weder Vasumitra noch Hiuen Thsang Kenntnis davon hatten, — musste jede der vier Hauptgruppen doch auch ihre eigene Sprache haben, ebenso wie in indischen Dramen die verschiedenen Personen je nach ihrem Stande Sanskrit oder einen anderen Dialect sprechen. In der Theorie der Sarvâstivâdin's bei Vinîtadeva*) geben diese sich selbst natürlich die *beau rôle* und sprechen Sanskrit, oder vielmehr ihre heiligen Bücher sind in Sanskrit abgefasst; ein genügender Beweis dafür, dass die Urheber dieser Theorie keine blasse Idee mehr von der älteren Recension der Schrift hatten. Dieselbe (452) grobe Unwissenheit offenbart sich in der Theorie, dass die Mahâsâṅghika's sich (ursprünglich) des Prâkṛit bedienten. Es giebt eine ganze Menge von Prâkṛit-Sprachen, so dass die Behauptung, die Mahâsâṅghika's hätten sich des Prâkṛit bedient, ebensowenig heissen will als zu sagen, die isländische Litteratur sei germanisch verfasst. Noch ungereimter ist die Lehre, dass die Bücher der Sammitiya's in Apabhraṃça, der Sprache der Tiere, abgefasst waren, da Apabhraṃça nur ein Dialekt ist, der für platt gehalten wurde, und daher nicht in gleicher Linie steht mit einem Prâkṛit, d. h. irgend einer der aus dem Altindischen hervorgegangenen Volkssprachen. Das *non plus ultra* von Ungereimtheit ist die Theorie, dass die Sthavira's, womit die drei Klostersecten auf Ceilon gemeint sind, sich des Paiçâci-Dialectes, der noch niedriger als das Apabhraṃça steht, bedienen. Offenbar hat die Kenntnis der Zauberkunst den Lehrer Vinîtadeva nicht von grenzenloser Unwissenheit befreit.

Dergleichen Details haben keinen anderen Wert als den, dass sie uns in den Stand setzen, uns von

---

*) Siehe obige Tabelle, Wassiljew *B.* p 267.

der Unwissenheit der späteren buddhistischen Schriftsteller ein Bild zu machen. Es würde allerdings voreilig sein, anzunehmen, dass alle Angaben über die Unterscheidungszeichen der Secten gleich unbrauchbar sind. Wir wollen daher die Merkmale weiter verfolgen, welche den vier Hauptgruppen beigelegt werden.

Die Mönchskutte der Sarvâstivâdin's zeichnete sich dadurch aus, dass sie aus neun bis 24 Lappen bestand, die der Mahâsânghika's enthielt 7 bis 23 Lappen, die der Sammitîya's 5 bis 21, die der Sthavira's ebensoviel wie die der Sammitîya's; letzteres ist unrichtig, denn die Geistlichen auf Ceilon tragen eine Kutte von 30 Lappen*); das übrige ist also ebenfalls verdächtig.**)

Ferner werden als Kennzeichen angegeben: die Nymphaea, der Lotus, der Edelstein und Baumblätter für die Sarvâstivâdin's, die Muschel für die Mahâsânghika's, das Betelblatt für die Sammitîya's, das Rad für die (453) Sthavira's. Hier fehlen so viele bekannte Symbole, u. a. das Svastika, dass wir der Angabe nicht den geringsten Wert beilegen können.

Selbst in der Form der Eigennamen sollen sich die Secten unterschieden haben, und zwar so, dass die Sarvâstivâdin's Namen wählten, die auf *mati*, *çrî*, *prabha*, *kîrti* und *bhadra* ausgingen. Die Namen der Mahâsânghika's gingen aus auf *mitra*, *jñâna*, *gupta* und *garbha*; die der Sammitîya's auf *dâsa* und *sena*, und auch wohl auf *çîla*, *candra*, und *guhya*; die der Sthavira's auf *deva*, *âkara*, *varman*, *sena*, *jîva* und *bala*.

Was hier von den Eigennamen behauptet wird, steht im Widerspruche mit bekannten Thatsachen, z. B. keiner der drei Vasumitra's, die in der Kirchen-

*) Hardy *E. M.* p 116.

**) Von dem viel augenfälligeren Unterschiede der Farben wird nichts gesagt.

geschichte vorkommen, gehörte zu den Grosskirchlichen. Çilabhadra, der Rektor von Nâlanda, war ein Mahâyânist; Devaçarman, der Verfasser einer Abhandlung über den Abhidharma, war ein Sammitiya*); das Wort *çarman*, das sonst mehrfach in Namen von buddhistischen Geistlichen vorkommt, ist ganz und gar vergessen. Der gelehrte Dharmapâla, ein berühmter Name in der Kirchengeschichte, war ein Mahâyânist. Was die Sthavira's von Ceilon betrifft, so findet man bei ihnen eine grosse Verschiedenheit von Namen, die wenigsten gehen auf *deva*, *âkara* etc. aus. Dass der Ausgang auf *deva* nichts charakteristisches ist, beweist der Name Vinitadeva selbst, dem die in der Tabelle gegebene Liste zugeschrieben wird. Doch mehr als genug, um zu beweisen, dass die ganze Theorie aus der Luft gegriffen ist und in keiner Hinsicht Vertrauen verdient. Sie scheint so entstanden zu sein, dass man alle berühmten Namen von Personen, deren Secte bekannt war, zusammengenommen und das zufällige zur Regel erhoben hat; z. B. der theoretische Stammvater der Sarvâstivâdin's trägt den Namen Râhula oder Râhula-Bhadra; daher wurde *bhadra* als charakteristisch für die Secte angenommen, obschon der grosse Brahmane Râhula-Bhadra, sei er nun eine Fiction oder nicht, als Mahâyânist betrachtet wird. Der bekannte (454) Guṇaprabha war zufälligerweise auch ein Sarvâstivâdin**); so konnte *prabha* unter die charakteristischen Namensausgänge aufgenommen werden.

Hinsichtlich der Zahlreichheit der alten Secten besitzen wir einige nicht zu verschmähende Angaben, jedoch aus einer Zeit, als die Çrâvaka's schon von den Mahâyânisten überflügelt waren. Aus den Zahlen, welche in dem Leben und den Memoiren Hiuen

*) *Voy. des Pèl. B.* I p 123; II p 291.
**) *Voy. des Pèl. B.* II p 220.

Thsang's verzeichnet sind, folgt, dass im eigentlichen Hindustan, im ganzen westlichen und in einem Teile des östlichen Idiens die Sammitîya's bei weitem die zahlreichsten waren. In Mâlava waren ihrer 20 000, in Valabhî 6000, in Sindh 10 000, im Lande von Benares 3000, ebensoviele in Vaiçâkha; in Hiraṇyaparvata 4000; kurzum die Sammitîya's zählten beinahe 60 000, während die ihnen am nächsten stehenden Sthavira's, welche vor allem in Samataṭa, Kaliñga, dem Lande der Draviḍa's, Bharoch und Surat vertreten waren, noch nicht die Zahl von 16 000 erreichten. Von den Sarvâstivâdin's werden nicht mehr als 2000 in Hiraṇyaparvata und 100 in Guzerat angegeben, obschon sie ausserhalb Indiens noch zahlreicher waren; so waren ihrer z. B. in Kashgar 10 000; in Kuche 5000; in Oki-ni 2000. Durchaus unbedeutend waren die Mahîçâsaka's, Kâçyapîya's, Dharmagupta's und Mahâsâñghika's, alle zu Udyâna. Einige Dutzende der letzteren lebten in einem Teile Tocharistan's. Lokottaravâdin's werden von Hiuen Thsang nicht erwähnt; einige Tausende derselben gab es aber in Bamian.

Von verschiedenen Orten wird im allgemeinen angegeben, zu welcher der beiden Parteien die Geistlichen gehörten, ohne nähere Andeutung der besonderen Secte. Selbst wenn man alle Hînayânisten, deren Secte unbestimmt gelassen wird, gegenüber den Sammitîya's in die Wagschale legt, behalten letztere noch das Uebergewicht.

Die Angaben des chinesischen Pilgrers sind nach Lage der Sache selbst für das siebente Jahrhundert unvollständig, für die Beurteilung früherer Zustände bieten sie gar nichts. Was aus Fa Hian über den Zustand der Secten zu lernen ist, haben wir schon bei anderen Gelegenheiten mitgeteilt. (455) Die Inschriften, Skulpturen und Malereien in Felsentempeln und anderen Heiligtümern enthalten einige brauchbare

Andeutungen, deren Wert erst dann vollständig geschätzt werden kann, wenn man systematisch untersucht haben wird, welche sectarischen Merkmale sie enthalten. Die Heiligtümer von Kârli und Amrâvati gehörten, wie wir gesehen haben, irgend einer Abteilung der Mahâsânghika's; in Nâsik werden Bhadrâyanîya's erwähnt*). Welcher Secte oder Secten die Klöster und Tempel zu Ajanta ursprünglich gehörten, ist nicht bekannt. In späterer Zeit herrschten dort die Mahâyânisten, was man aus den Abbildungen des Bodhisattva Padmapâṇi oder Avalokiteçvara, und des Mañjughosha schliessen muss.**) Ueber den Stûpa von Bharhut wissen wir nichts mit Bestimmtheit zu sagen. Die Formel *suciḍânam*, reine Gabe, Gabe aus reinem Herzen, welche unter den dort entdeckten Inschriften mehrmals vorkommt, kehrt auch in Amrâvati wieder***), doch so lange sich nicht anderswoher ergeben hat, dass diese Formel gewissen Secten besonders eigentümlich ist, kann man darauf keine Schlüsse bauen. Die Heiligtümer zu Sânkâçya standen unter der Obhut der Sammitîya's, der einzigsten Secte, welche in diesem Lande erwähnt wird. Auch zu Çrâvastî waren im 7. Jahrhundert nur Sammitîya's, und zwar in sehr kleiner Zahl. Da schon zur Zeit Fa Hian's dort die wahre Religion gänzlich erloschen war, würde es möglich sein, dass daselbst ehedem Klöster verschiedener Secten bestanden hatten. Zu welcher Secte die Mönche von Sanchi gehörten, ist gänzlich unbekannt; in der obenerwähnten Inschrift aus der Zeit der Gupta's wird von den dort wohnenden Brüdern gesprochen als von dem Ârya-Saṅgha, der Congregation der Ehrwürdigen oder der ehrwürdigen Congregation, ohne nähere Bestimmung.

---

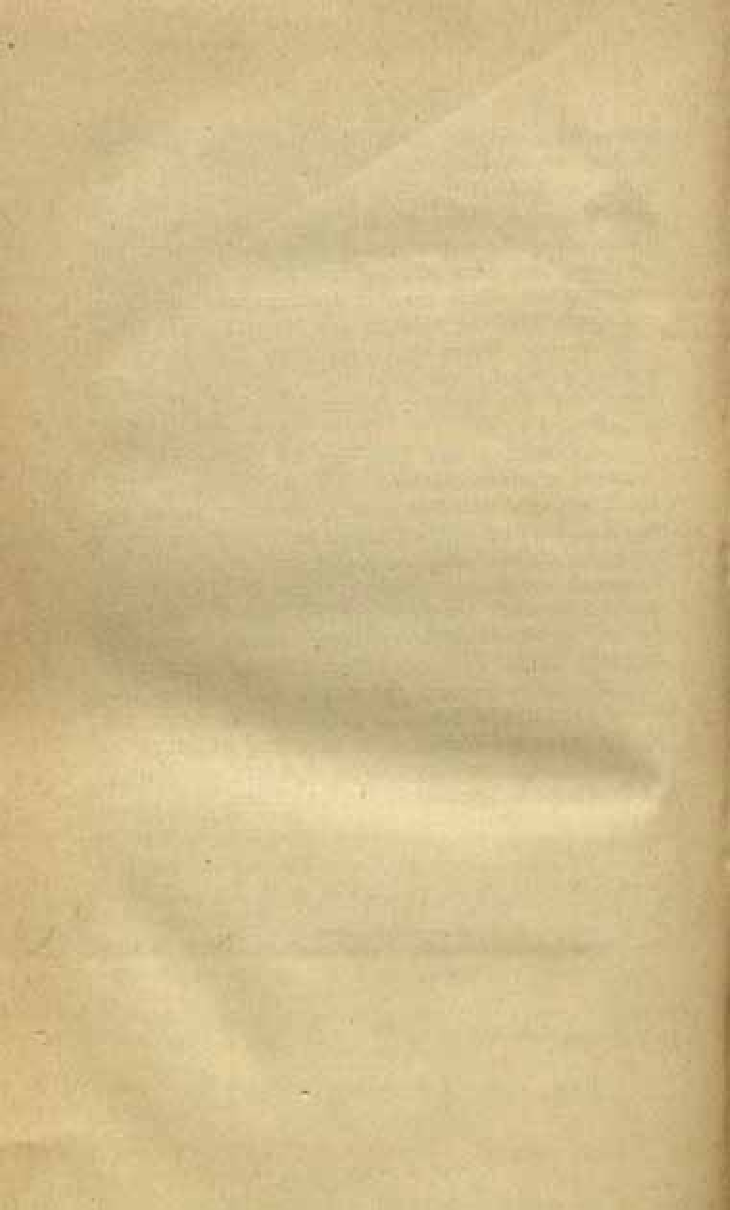
*) Bhagvânlâl Indraji, Pându Lena Caves, p. 11, 14 fgg.

**) Siehe Burgess *Archaeol. Surv. of W. India* Nr. 9, p 42, 62, 64.

***) Z. B. Burgess *Archaeol. Surv. of S. India* Nr. 3, p 39. 41.

Nun wissen wir aus der Kirchengeschichte, dass Mahendra, der Apostel Ceilon's, seine Reise durch die Luft von dem Heiligtume aus unternahm, welches seine Mutter zu Bhilsa gestiftet hatte, und wenn feststünde, dass die ersten Verkündiger des Glaubens auf der Insel aus dem Kloster von Bhilsa oder Sanchi stammten, so würde man zu der Annahme berechtigt sein, (456) dass die Mönche des Mutterklosters Sthavira's waren. Unter den gegebenen Umständen ist es aber geraten, sich nicht auf Vermutungen einzulassen, und das Resultat näherer Untersuchungen abzuwarten.

An Thätigkeit und Eifer für die Ausbreitung des Glaubens scheinen die beiden Hauptabteilungen, Sthaviravâdin's und Mahâsânghika's, einander gleich gestanden zu haben. Auch haben beide sich Verdienste erworben für die religiöse Kunst, und zwar nicht am wenigsten die Mahâsânghika's; denn die Heiligtümer von Kârli und Amrâvati stehen hinter den Producten der Rechtgläubigen nicht zurück, wenn sie dieselben nicht gar übertreffen. Es ist nicht mehr als billig, allen Secten, orthodoxen und anderen, die ihnen gebührende Ehre zu geben. Und wenn uns dies in unserem Werke nicht gelungen ist, dann ist es nicht infolge von Parteilichkeit, sondern aus Mangel an den notwendigen Berichten geschehen.



Namen- und Sach-Register.*)

A.

*) Die Titel der gebrauchten Werke und die Namen der citirten Autoren sind nicht aufgenommen. Auf die Anmerkungen (*n*) wird nur gelegentlich verwiesen.

B.

D.

